شرح مختصر المنار

المسمّى

توضيح المباني وتنقيح المعاني

تأليف

الشيخ نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد القاري الهروي

« ملّا علي القاري »

المتوفّى سنة 1014هـ

تحقيق

إلياس قبلان

دار صادر

بيروت

الطبعة الأولى

1427هـ - 2006م



تأسست سنة 1863

ص . ب ١٠ بيروت ، لبنان
© DAR SADER Publishers
P.O.B. 10 Beirut, Lebanon
Fax: (961) 4.910270
e-mail: dsp@darsader.com
http: www.darsader.com

p. 492 - s. 17.5x25 cm
ISBN 9953-13-148-1

تقدمة المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الذي خلق الخلق، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب، جعل سيدنا محمد ﷺ خاتم النبيين، والقرآن آخر الكتب السماوية.

والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وأصحابه ومن تبعه إلى يوم القيامة.

أما بعد: فأصول الفقه من أهم علوم الدين، ويتوصل به إلى الأحكام الشرعية. ومن كتب أصول الفقه منار الأنوار للإمام النسفي شرحه الشارحون واختصره طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب، أبو العز ابن بدر الدين الحلبي، المعروف بابن حبيب المتوفى سنة 808 هـ. وشرح هذا المختصر الإمام، العلامة، الشيخ، نور الدين، أبو الحسن، علي بن سلطان محمد القاري الْهَرَوِيّ، ثم المكي، الحنفي، المعروف بـ«مُلاّ علي القاري» شرحاً طويلاً، وجمع فيه لب شرح قاسم بن قطلوبغا على هذا المختصر، وشرح ابن الملك وحاشية الرهاوي مع زيادة من التنقيح والتوضيح والتلويح.

أردت أن أحقق هذا الكتاب القيم وحاولت أن أجد نسخاً للتحقيق فوجدت بعد بحث طويل نسختين: نسخة في استنبول في مكتبة لا له لي 144 ورقة، ونسخة في مصر في دار الكتب المصرية 242 ورقة، ورمزت في التحقيق إلى الأول بـ(ل)، والثانية بـ(م).

منهجي في التحقيق كما يلي:

1 ـ توثيق النصوص الواردة في الكتاب.

2 ـ حاولت أن أخرج نصّاً صحيحاً من نسختين.

3 ـ ترجمت الأعلام والكتب الواردة.

4ـ عزوت الآيات الواردة في الكتاب إلى سورها.

5ـ خرجت الأحاديث التي لم يخرج المؤلف.

6 ـ علقت في بعض المواضع.

7ـ وضعت العناوين بين { }.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل مقبولاً، ونافعاً للمسلمين

إلياس قبلان
قونيا / تركيا
2006 /01 /01

ترجمة صاحب منار الأنوار

عبد الله بن أحمد بن محمود، حافظ الدين النَّسفِي، أبو البركات.

كان إماماً كاملاً عديم النظير في زمانه رأساً في الفقه والأصول بارعاً في الحديث ومعانيه.

له كتاب «المصفى» شرح المنظومة، وكتاب «المنافع شرح النافع»، وكتاب «الكافي شرح الوافي»، وكتاب «الوافي» تصنيفه أيضاً، وكتاب «كنز الدقائق»، وكتاب «المنار» في أصول الفقه، وكتاب «العمدة» في أصول الدين، وكتاب «شرح الهداية». كان ببغداد سنة عشر وسبعمائة.

قلت: تفقه على شمس الأئمة الكردري، وروى «الزيادات» عن العتابي، وسمع منه الصِّغْنَاقي. وشَرَحَ «المنار» وسماه «كشف الأسرار»، وشرح «العمدة» وسماه «الاعتماد». ولا يعرف له «شرح الهداية»[1].

كتاب منار الأنوار

منار الأنوار في أصول الفقه للشيخ الإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، المتوفى سنة 710هـ، عشرة وسبعمائة.

وهو متن متين جامع مختصر نافع، وهو فيما بين كتبه المبسوطة ومختصراته المضبوطة أكثرها تداولاً، وأقربها تناولاً.

وهو مع صغر حجمه، ووجازة نظمه بحر محيط بدرر الحقائق وكنز أودع فيه نقود الدقائق، ومع هذا لا يخلو من نوع التعقيد والحشو والتطويل.

فحرره الكافي الأقحصاري في مختصره الموسوم بسمت الوصول، وأحسن تحريره، ورتبه على أبلغ نظام وترتيب، بزيادة التوضيح والتنقيح.

وللمصنف شرح سماه كشف الأسرار.

واعتنى بشأنه العلماء، فشرحه بالقول سعد الدين أبو الفضائل الدهلوي، وسماه إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار، وتوفي سنة 891هـ، إحدى وتسعين وثمانمائة.

وشرحه ناصر الدين ابن الربوة محمد بن أحمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي، المتوفى سنة 764هـ، أربع وستين وسبعمائة.

---

1 انظر: تاج التراجم ص174-175، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص101-102.

وله مختصره المسمى بقدس الأسرار في اختصار المنار.

وللشيخ شجاع الدين هبة الله بن أحمد التركستاني شرح سماه تبصرة الأسرار في شرح المنار، وتوفي سنة 733هـ، ثلاث وثلاثين وسبعمائة.

وشرحه الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة 786هـ، ست وثمانين وسبعمائة، وسماه الأنوار.

وكذا شرحه الشيخ جمال الدين يوسف بن قوماري العنقري الخراطي، وسماه اقتباس الأنوار في شرح المنار، وفرغ منه في محرم سنة 752هـ، اثنتين وخمسين وسبعمائة. وقد أخذه من التنقيح والمغني مع حواشيه وفوائده المنتخبة، وبالغ في تهذيبه.

وشرحه قوام الدين محمد بن محمد بن أحمد الكاكي المتوفى سنة 749هـ، وسماه جامع الأسرار. وهو شرح بالقول.

وشرحه العلامة زين الدين بن نجيم المصري المتوفى سنة 970هـ، سبعين، وقع الفراغ من تأليف هذا الشرح المسمى أولاً: بتعليق الأنوار على أصول المنار، وهو الذي استقر عليه اسمه بإشارة بعض العلماء بفتح الغفار في رابع شوال سنة 965هـ، خمس وستين وتسعمائة.

والخطاب ابن أبي القاسم القره حصاري في حدود سنة 720هـ، عشرون وسبعمائة.

وجلال الدين رسولاً بن أحمد بن يوسف التباني المتوفى سنة 793هـ، ثلاث وتسعين وسبعمائة، شرح مفيد.

وللشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني، شرح ممزوج وجيز، اقتصر على أيسر شيء يمكن عليه الاقتصار ليغني حمله في الأسفار عن كثرة الأسفار.

وشرحه المولى عبد الرحمن بن صاجلي أمير، المتوفى سنة 987هـ، سبع وثمانين وتسعمائة.

وكمال الدين حسين الوزير لحسين ميرزا المتوفى سنة والمولى عبد اللطيف بن الملك المتوفى سنة 885 تقريباً. وهو شرح مشهور متداول بين الناس. وعليه حواش منها:

حاشية للشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفي، المتوفى سنة 879هـ، تسع وسبعين وثمانمائة.

وحاشية للشيخ شرف الدين يحيى بن قراجا سبط الرهاوي.

وحاشية للمولى مصطفى بن بير محمد المعروف بعزمي زاده، المتوفى سنة 1040هـ، أربعين وألف، سماه نتايج الأفكار.

وعلى حاشية عزمي زاده حاشية ليحيى الأعرج المتوفى تقريباً بعد سنة 1130هـ، ثلاثين ومائة وألف.

وحاشية لحسين الآماسي المعروف بقوجه حسام المتوفى سنة 961هـ، إحدى وستين وتسعمائة.

وقد نظم المنار فخر الدين أحمد بن علي المعروف بابن الفصيح الهمداني المتوفى سنة 755هـ، خمس وخمسين وسبعمائة.

واختصره زين الدين أبو العز طاهر بن حسن المعروف بابن حبيب الحلبي المتوفى سنة 808هـ، ثمان وثمانمائة.

وشرح هذا المختصر قاسم بن قطلوبغا الحنفي، شرحاً ممزوجاً.

وشرحه أبو الثناء أحمد بن محمد الزيلي ثم السيواسي، وسماه زبدة الأسرار. وأتمه في شعبان سنة 974هـ، أربع وسبعين وتسعمائة بسيواس.

وعلى شرح ابن الملك حاشية مسماة بأنوار الحلك على شرح المنار لابن الملك، وهي لابن الحنبلي محمد بن إبراهيم الحلبي، المتوفى سنة 972هـ، اثنتين وسبعين وتسعمائة.

وشرحه شمس الدين محمد القوجحصاري، وسماه الفوائد الشمسية بشرح فوائد المنار الحافظية.

وشرحه مير عالم.

وشرحه فقره كار.

وشرحه قرة سنان.

وشرحه السمرقندي.

وشرحه الشيخ الإمام أبو عبد الله محمد بن مباركشاه بن محمد الهروي الملقب بمعين وسماه مدار الفحول.

وشرح السمرقندي.

تبصرة الأسرار لهبة الله بن أحمد التركستاني.

واختصره القاضي أبو الفضل محمد بن محمد بن الشحنة المتوفى سنة 890هـ، تسعين وثمانمائة، وسماه تنوير المنار.

وشرحه شمس الدين محمد بن الحسين بن محمد شاه النوشابادي، وسماه زبدة الأفكار.

ومن شروحه الشرح المسمّى بزين المنار ليوسف بن عبد الملك بن بخشايش

وهو شرح ممزوج.

ومن الشراح منهاج ابن بنان التباني.

ومن الشروح أنوار الأفكار في تكملة إضاءة الأنوار للشيخ الإمام عيسى بن إسماعيل بن خسرو شاه الأقصرائي. وتوفي في حدود سنة 727هـ، سبع وعشرين وسبعمائة.

ومن شروحه نزهة الأفكار، وهو شرح كبير في مجلدين.

وشرح المنار لمحمد بن محمود بن الحسين الحسيني، وهو شرح ممزوج موجز كشرح ابن الملك، وسماه التبيان.

ومن شروحه شرح الفاضل جلال الدين بن أحمد الرومي الفقيه الحنفي ثم القاهري المعروف بالقباني، المتوفى سنة 792هـ، اثنتين وتسعين وسبعمائة.

ومختصر المنار: شرحه عبد العلي بن محمد بن حسين البرجندي المتوفى تقريباً سنة 930هـ، في أثناء فترة شاه إسماعيل بن حيدر.

واختصر المنار أيضاً علي بن محمد، وسماه أساس الأصول، ثم شرحه شرحاً.

ومن شروح مختصر المنار زبدة الأسرار لشمس الدين السيواسي المتوفى : سنة 1049هـ، تسع وأربعين وألف.

وشرح المنار من الركن الثالث بالتركي عيسى بن محمود الكاتب الديواني.

ومن المتون المختصرة من المنار غصون الأصول، وهو للعالم الفاضل خضر بن محمد الأماسي المفتي بأماسية.

ثم شرحه ممزوجاً، وسماه تهيج غصون الأصول[1].

ترجمة المختصر ابن حبيب (المتوفى 808 هـ/ 1406م)

طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب، أبو العز ابن بدر الدين الحلبي، المعروف بابن حبيب: فاضل.

ولد ونشأ بحلب.

وكتب بها في ديوان الإنشاء.

وانتقل إلى القاهرة، فناب عن كاتب السر، وتوفي فيها، عن زهاء سبعين عاماً.

من كتبه «ذيل» على تاريخ أبيه، و«مختصر المنار» في أصول الفقه، و«وشي البردة» شرحها وتخميسها، ونظم عدة كتب[2].

1 كشف الظنون 1823/2-1827.

2 الأعلام 221/3.

ترجمة الشارح ملا علي القاري

اسمه ونسبه:

هو الإمام، العلامة، الشيخ، نور الدين، أبو الحسن، علي بن سلطان محمد القاري الْهَرَوِيّ، ثم المكي، الحنفي، المعروف بـ«مُلاّ علي القاري».

فلقبه: «نور الدين»، على ما ذكره حاجي خليفة، وإسماعيل باشا البغدادي، وغيرهما.

كنيته:

«أبو الحسن» حسبما ذكره حاجي خليفة، والسيد محمد بن جعفر الكتاني، والسيد عبد الحي الكتاني، وغيرهم. وهو المعروف المشهور.

وقد ورد اسمه على كثير من مصنفاته: «علي بن سلطان محمد»، وهكذا ذكره جماعة من المترجمين له، وهذا هو الصواب.

و«القاري»: تسهيل القارئ: اسم فاعل من (قرأ). لُقِّبَ به، لأنه كان حاذقاً في علم القراءات، عالماً راسخاً متضلعاً فيه.

قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: «المعروف بالقاري إذ كان إماماً في القراءات». اهـ[1].

و«الهروي»: نسبة إلى هَرَاة ـ بفتح الهاء والراء المهملة ثم ألف وهاء في الآخر ـ وهي مدينة مشهورة من أمهات مدن خراسان.

وقد نسب علي القاري إليها، لأنه ولد فيها، ونشأ في ربوعها، كما نسب إليها جمع من العلماء الأفاضل، منهم:

1 ـ الإمام الحافظ أبو ذر الهروي (ت 434هـ).

2 ـ شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري الهروي (ت 481هـ).

3 ـ شيخ الإسلام أحمد بن يحي الهروي (ت 916هـ).

و«المكي»: نسبة إلى مكة المكرمة، زادها الله تشريفاً وتكريماً وتعظيماً، حيث إن الشيخ القاري رحل إليها، واستوطنها وتشرف بمجاورة الكعبة المعظمة أكثر من أربعين سنة، وتوفي بها.

وهو المعروف بـ و«مُلاَّ علي القاري»: فكلمة (مُلاَّ) هذه كتبها بعض المصنفين منلا، وبعضهم المولى، على أنها عربية الأصل، ولكنها أصبحت كلمة فارسية، يستخدمها أهل إيران،

---

1 . المصنوع: تقدمة ص 9.

وتركستان، وتركيا، وأفغانستان، والهند، وباكستان، ويكتبونها هكذا: مُلاًّ، ناطقين بضم الميم وتشديد اللام، وفي آخرها ألف، وهذا هو الصحيح المشهور[1].

وقد تطور استعمالها على مدى العصور، كما حصل ذلك في كثير من الكلمات. فكانت تطلق (ملا) في عصر الشيخ علي القاري على العلامة الكبير والشيخ الجليل والسيد الفاضل، كما عرف بطريقة الاستقراء من استخدامهم لها في مؤلفاتهم.

قد اشتهر بهذا اللقب جمع من علماء العجم منهم:

1 ـ ملا خُسْرَو: محمد بن فَرَامُوز (ت 885هـ).

2 ـ ملا كُورَاني: أحمد بن إسماعيل (ت 893هـ).

ولادته:

ولد في هراة، ولكن لا يعرف تاريخ ولادته، فإن الذين ترجموا له اكتفوا بذكر محل ولادته فقط.

وفاته:

توفي بمكة المكرمة في سنة أربع عشرة وألف من الهجرة. (1014هـ). وحكى بعضهم على وجه التحديد أنه توفي في شهر شوال من العام المذكور.

ودفن بمقبرة المَعْلاَة بمكة المكرمة.

شيوخه:

من أكابر شيوخه الذين انتفع بعلومهم:

1 ـ ابن حجر الهيتمي (ت 973هـ).

2 ـ علي المُتَّقِي الهندي (ت 975هـ).

3 ـ مِيرْ كَلاَنْ (ت 981هـ).

4 ـ عطية السُّلَمِي (ت 982هـ).

5 ـ عبد الله السِّنْدِي (ت 984هـ).

6 ـ قطب الدين المكي (ت 990هـ).

7 ـ أحمد بن بدر الدين المصري (ت 992هـ).

8 ـ محمد بن أبي الحسن البكري (ت 993هـ).

---

1 الفوائد البهية: ص240، الفتح المبين: 89/3.

9 ـ سنان الدين الأماسي (ت 1000هـ).

10 ـ السيد زكريا الحسني.

تلامذته:

من أكابر تلامذته:

1 ـ عبد القادر الطبري (ت 1033هـ).

2 ـ عبد الرحمن المُرْشِدي (ت 1037هـ).

3 ـ الشيخ محمد بن فروخ الْمُورَوِي (ت 1061هـ).

4 ـ السيد معظم الحسيني البَلْخِي.

5 ـ سليمان بن صفي الدين اليماني.

مؤلفاته:

صنف الشيخ علي القاري في الحديث (18) مؤلفاً، ما بين كتاب في خمس مجلدات ضخمة، ورسالة في ورقة واحدة.

علم مصطلح الحديث:

1 ـ شرح شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر.

الأحاديث الموضوعة:

2 ـ المصنوع في معرفة الموضوع، المعروف بالموضوعات الصغرى.

3 ـ الموضوعات الكبرى، المعروف بالأسرار المرفوعة.

الشروح الحديثية:

4 ـ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي.

5 ـ شرح الموطأ برواية الإمام محمد.

6 ـ شرح مسند الإمام أبي حنيفة.

7 ـ جمع الوسائل في شرح الشمائل للإمام الترمذي.

8 ـ شرح الشفا للقاضي عياض.

9 ـ الْحِرْزُ الثَّمين للحصن الحصين للإمام ابن الجزري.

10 ـ تعليقات القاري على ثلاثيات البخاري.

الشروح الحديثية المفقودة:

11 ـ شرح صحيح مسلم.

12 ـ شرح الجامع الصغير للسيوطي.

13 ـ حاشية على المواهب اللدنية للقَسْطَلاَّني.

الأحاديث الأربعينية:

14 ـ المبين المعين لفهم الأربعين.

15 ـ الأحاديث القدسية الأربعينية.

16 ـ أربعون حديثاً في فضل القرآن.

17 ـ خَفْض الْجَناح ورَفْ الْجُناح بأربعين حديثاً في النكاح.

تخريج الأحاديث النبوية:

18 ـ فرائد القلائد على أحاديث شرح العقائد.

التوحيد:

19 ـ الأجوبة المحرَّرة في البَيْضَة الخبيثة المنكَّرة.

20 ـ أدلة معتقَد أبي حنيفة في أبوي الرسول ﷺ.

21 ـ تتميم المقاصد وتكميل العقائد.

22 ـ حاشية على شرح المقاصد.

23 ـ الذخيرة الكثيرة في رجاء المغفرة للكبيرة.

24 ـ ردّ الفُصوص.

25 ـ سُلالة الرسالة في ذَمِّ الروافض من أهل الضلالة.

26 ـ شرح رسالة ألفاظ الكفر.

27 ـ شرح الفقه الأكبر.

28 ـ شَمّ العوارض في ذم الروافض.

29 ـ الضوء المعالي لبدء الأمالي.

30 ـ فَرّ العون ممن يدعي إيمان فرعون.

31 ـ القول السديد في خُلْف الوعيد.

32 ـ كَشْف الخِدْر في حال الخِضْر.

33ـ المرتبة الشهودية في منزلة الوجودية.

34ـ الْمَشْرَب الْوَرْدِي في حقيقة مذهب المهدي.

35ـ المقدمة السالمة في خَوْف الخاتِمة.

أصول الفقه:

36ـ توضيح المباني وتنقيح المعاني.

الفقه:

37ـ الاستدعاء في الاستسقاء.

38ـ الاعتناء بالغِناء في الفَناء.

39ـ البرهان الجلي العلي على من سُمِّي من غير مسمّى بالولي.

40ـ تحقيق الاحتساب في تدقيق الانتساب.

41ـ تزيين العبارة لتحسين الإشارة.

42ـ تشييع فقهاء الحنفية لتشنيع سفهاء الشافعية.

43ـ حاشية على فتح القدير.

44ـ ذيل تشييع فقهاء الحنفية لتشنيع سفهاء الشافعية.

45ـ رسالة في بيان إفراد الصلاة عن السلام هل يكره أم لا؟

46ـ شفاء السالك في إرسال مالك.

47ـ صِلات الجوائز في صَلاة الجنائز.

48ـ عقد النكاح على لسان الوكيل.

49ـ غاية التحقيق في نهاية التدقيق.

50ـ فتح الأسماع في شرح السَّماع.

51ـ فتح باب العناية بشرح كتاب النُّقاية.

52ـ الفصول المهمة في حصول المتمة.

53ـ الفضل المعول في الصف الأول.

54ـ لسان الاهتداء في الاقتداء.

55ـ معرفة النُّسّاك في معرفة السواك.

المناسك:

56 ـ الاصطِناع في الاضطِباع.
57 ـ أنوار الْحُجَجِ في أسرار الْحِجَج.
58 ـ بداية السالك في نهاية المسالك.
59 ـ بيان فعل الخير إذا دخل مكة من حَجَّ عن الغير.
60 ـ الحظ الأوفر في الحج الأكبر.
61 ـ رسالة في بيان التمتع في أشهر الحج للمقيم بمكة من عام.
62 ـ الصَّنِيعة في تحقيق البُقْعَة المنيعة.
63 ـ العَفاف عن وضع اليد في الطواف.
64 ـ لُبُّ لُبَاب المناسك وحُبُّ عُباب المسالك.
65 ـ المسلك المتقسِّط في الْمَنْسَك المتوسط.
66 ـ الوقوف بالتحقيق على موقف الصِّدِّيق.

الفرائض:

67 ـ فيض الفائض في شرح روض الرائض في مسائل الفرائض.

التفسير:

68 ـ أنوار القرآن وأسرار الفرقان.
69 ـ الجمالين على الجلالين.
70 ـ حاشية على تفسير البيضاوي.
71 ـ صنعة الله في صيغة صبغة الله.
72 ـ العلامات البينات في بيان بعض الآيات.
73 ـ المسألة في البسملة.

القراءات والتجويد:

74 ـ شرح الشاطبية.
75 ـ الضابطية للشاطبية.
76 ـ الفيض السماوي في تخريج قراءات البيضاوي.
77 ـ الْمِنَحُ الفكرية بشرح المقدمة الجزرية.

78 ـ الهبات السنية العلية على أبيات الشاطبية الرائية.

السيرة النبوية والشمائل المحمدية:

79 ـ الدرة المضيئة في الزيارة المصطفوية الرضية.

80 ـ رسالة في بيان أولاد النبي ﷺ.

81 ـ زبدة الشمائل وعمدة الوسائل.

82 ـ الزبدة في شرح قصيدة البردة.

83 ـ فتح باب الإسعاد في شرح قصيدة بانت سعاد.

84 ـ المورد الروي في المولد النبوي.

الأدعية والأذكار:

85 ـ شرح حِزْب البحر للأستاذ أبي الحسن البكري.

86 ـ الملمع في شرح النعت المرصع.

التراجم:

87 ـ الأثمار الجنية في أسماء الحنفية.

88 ـ استيناس الناس بفضائل ابن عباس.

89 ـ المعدن العدني في فضل أُوَيْس القَرَنِي.

90 ـ مناقب الإمام الأعظم وأصحابه.

91 ـ نزهة الخاطر الفاتر في ترجمة سيدي عبد القادر.

اللغة:

92 ـ بَهجة الإنسان ومهجة الحيوان.

93 ـ حاشية على شرح رسالة الوضع.

94 ـ الناموس في تلخيص القاموس.

النحو:

95 ـ إعراب القاري على أول باب البخاري.

96 ـ التجريد في إعراب كلمة التوحيد وما يتعلق بمعناها من التمجيد.

97 ـ رسالة في بيان الفرق بين صَفَدَ وأَصْفَدَ ونحوهما.

98 ـ رسالة في حديث البَرَاء في صحيح البخاري.

99 ـ رسالة في اللامات ومعرفة أقسامها.

100 ـ شرح مغني اللبيب عن كتاب الأعاريب.

مواعظ ورسائل أخرى:

101 ـ الأدب في رجب.

102 ـ الإنباء بأنَّ العصا من سنن الأنبياء.

103 ـ البرة في حب الهرة.

104 ـ التائبية في شرح التائية.

105 ـ تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء.

106 ـ تحسين الطوية في تحسين النية.

107 ـ تحفة الخطيب وموعظة الحبيب.

108 ـ تسلية الأعمى عن بلية العَمَى.

109 ـ التصريح في شرح التسريح.

110 ـ تطهير الطوية بتحسين النية.

111 ـ رسالة فيما يتعلق بليلة النصف من شعبان وليلة القدر.

112 ـ سير البشرى في السير الكبرى.

113 ـ شرح رسالة القشيرية.

114 ـ شرح عين العلم وزين الحلم.

115 ـ فتح أبواب الدين في آداب المريدين.

116 ـ الفتح الرباني في شرح تصريف الزنجاني.

117 ـ المختصر الأوفى في شرح الأسماء الحسنى.

118 ـ المسلك الأول فيما تضمنه الكشف عن مجاوزة هذه الأمة الألف.

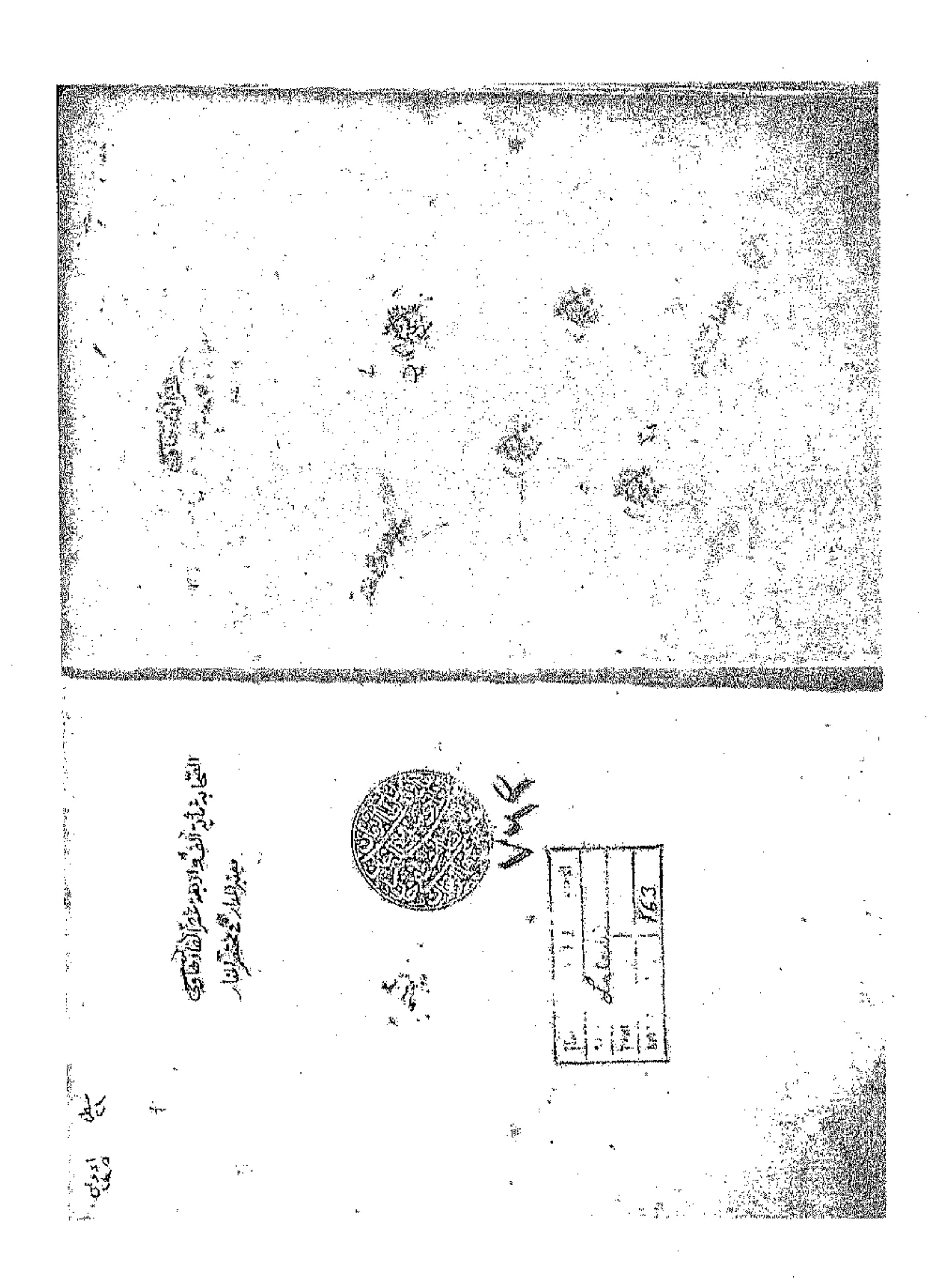
119 ـ المقالة العذبة في العمامة والعذبة.

120 ـ النسبة المرتبة في المعرفة والمحبة.

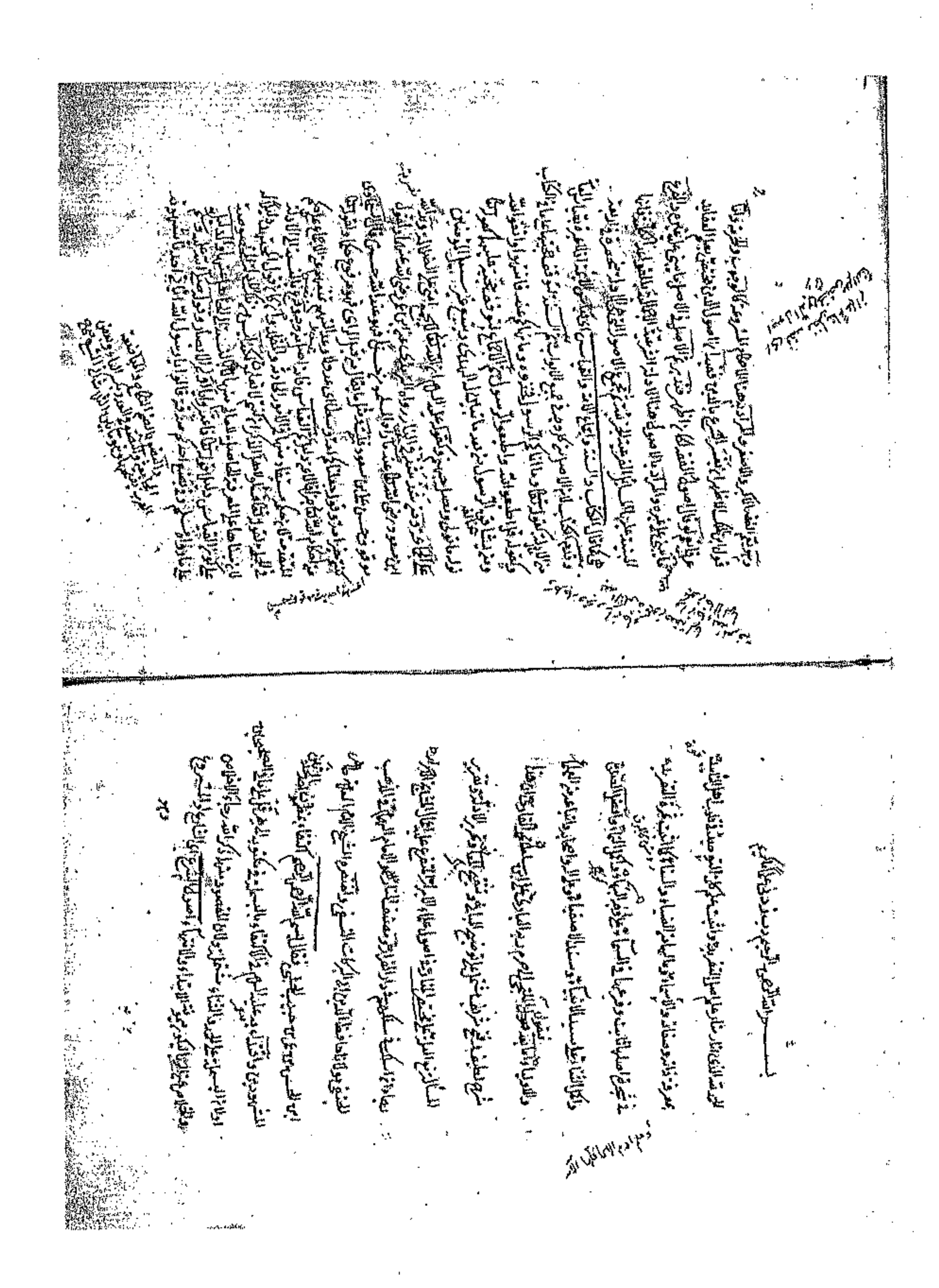
121 ـ الإعلام بفضائل بيت الله الحرام[1].

---

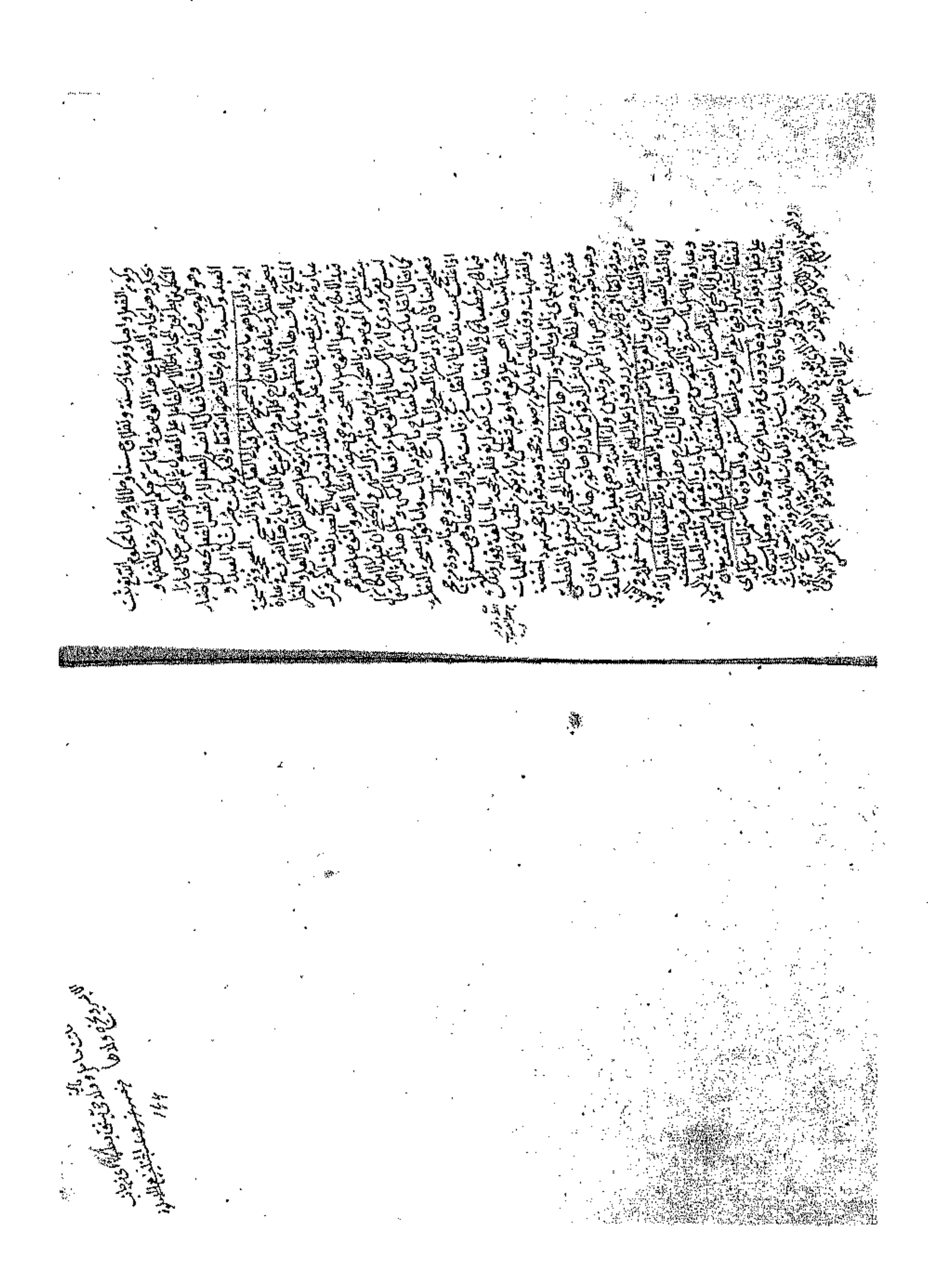
1 انظر: الإمام علي القاري وأثره في علم الحديث ص 115-161، هدية العارفين 751/1، الفتح المبين للمراغي 89/3، كشف الظنون 445/1، 743، 105.



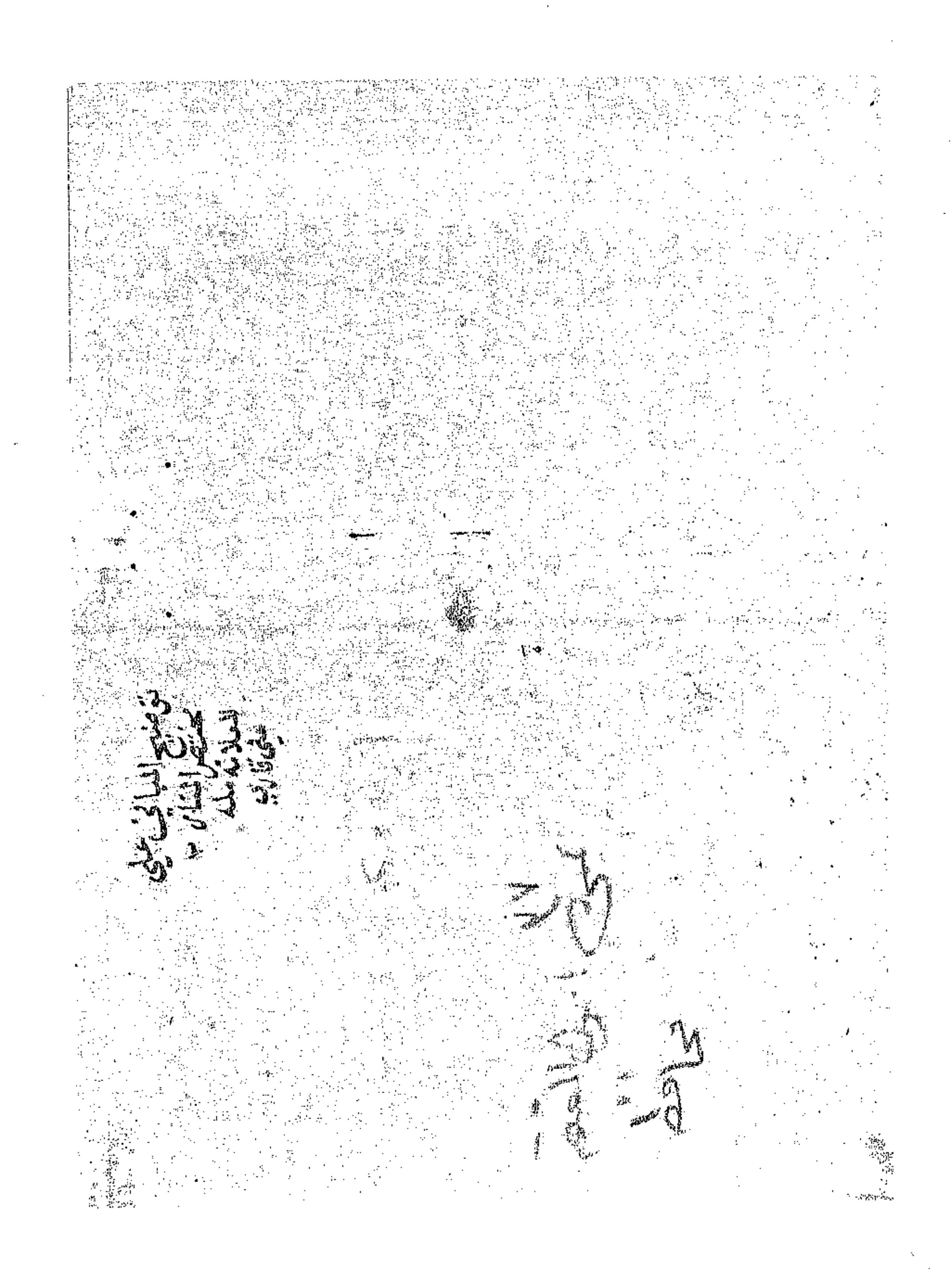
عنوان الكتاب من نسخة لاله لي



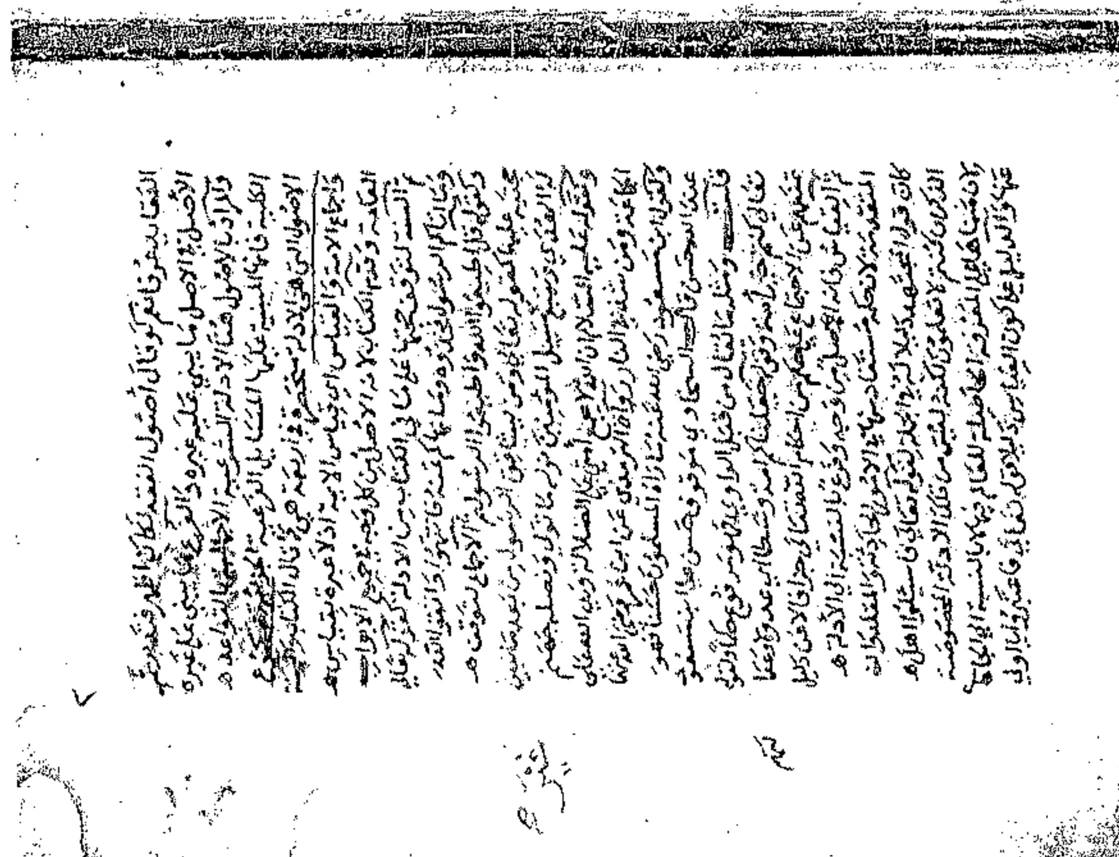
أول الكتاب من نسخة لاله لي.



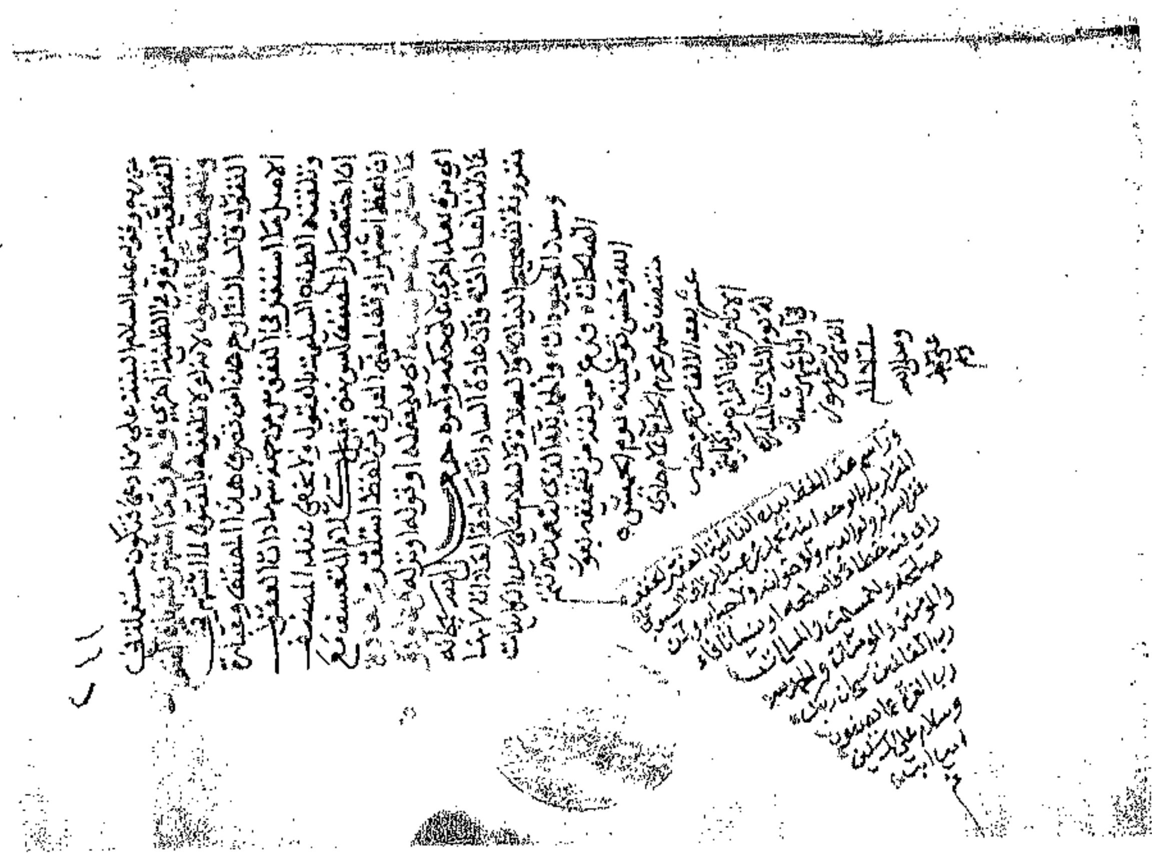
آخر الكتاب من نسخة لاله لي



عنوان الكتاب من نسخة دار الكتب المصرية



أول الكتاب من نسخة دار الكتب المصرية



آخر الكتاب من نسخة دار الكتب المصرية

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(رب زدني علماً يا كريم)[1]

الحمدُ للهِ الذي أَنَارَ منارَ عِلْمِ أَصْلِ التَّفْرِيدِ، وأَثْبَتَ عِلْمَ كلمةِ التَّوْحِيدِ في قلوبِ أهلِ التأييدِ بمعرفةِ ذاتِهِ وصفاتِهِ، والأَسماءِ، وما لَهَا من الضياء والسناء، كما أثبت ثَمرةَ التفريدِ في شجرةٍ أصلُهَا ثابتٌ، وفرعُهَا في السماءِ على أوجهِ البهاءِ وأكملِ النماءِ.

وأفضلُ الصلاةِ، وأكملُ الثناءِ على سيد الأنبياءِ وسند[2] الأصفياءِ وعلى آله وأصحابه وأتباعه من العلماء والأولياء.

وأما بعدُ، فيقول الملتجئ إلى حرم ربه الباري علي بن سلطان محمد القاري: إن هذا شرحٌ لطيفٌ، وفتحٌ شريفٌ، مشتملٌ على توضيحِ الْمبانِي، وتنقيحِ المعانِي، وتحرير الأدلة، وتقرير المسألة مع العلة على مختصر المنار في أصول علماء الأبرار المتفرع عليه أعمال المشايخ الأحرار رجاءً أن أسلك في مسلكهم في دار القرار.

ومصنفُ الْمنارِ هو الإمامُ الهمامُ في المذهبِ الحنفي مولانا حافظُ الدين أبي البركات النسفي.

واختصره الشيخ الإمام العلامة طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب الحلبي.

فقال: (بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) اكتفاءً بِمضمونِ أحد الحديثين المشهورين، واقتداءً به عليه السلام في الاكتفاء بالبسملة في مكتوبه إلى هرقل على ما في الصحيحين[3]؛ ولأن البسملة على

---

1 ساقط من م.

2 وفي م: سيد.

3 المشهور على ألسنة الناس في ذلك هو حديث: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع».
قال الإمام النووي في شرح المسلم: إنما بدأ بالحمد لله لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «كل أمر ذي بال لا يبدأ بالحمد لله فهو أقطع». وفي رواية: «بحمد الله»، وفي رواية: «بالحمد فهو أقطع»، وفي رواية: «أجذم»، وفي رواية: «لا يبدأ فيه بذكر الله»، وفي رواية: «ببسم الله الرحمن الرحيم». روينا كل هذه في كتاب الأربعين للحافظ عبد القادر الرهاوي سماعاً من صاحبه الشيخ أبي محمد عبد الرحمن بن سالم الأنباري عنه. وروينا فيه أيضاً من رواية كعب بن مالك الصحابي رضي الله عنه.
والمشهور رواية أبي هريرة، وهذا الحديث حسن، رواه أبو داود، وابن ماجه في سننهما، ورواه النسائي في كتابه: عمل اليوم والليلة روي موصولاً، مرسلاً، ورواية الموصول إسنادها جيد. ومعنى أقطع: قليل البركة، وكذلك أجذم بالجيم والذال المعجمة. (انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم للنووي 5/1).
والحديث لم يرد في الصحيحين كما قال المصنف.
وألف الحافظ أحمد بن الصديق الغماري رسالة سماها: «الاستعاذة والحسبلة ممن صحح حديث البسملة» بين فيها أن الثابت إنما هو لفظ «الحمد» وأتى على ذلك بأدلة قوية فليرجع إليها.

الحمد والثناء مشتملةٌ؛ ولأن المقصودَ منها ذكرُ اللهِ رجاءَ الإخلاص، والخلاص عن الرياء؛ لتكون ميمونة الابتداء والانتهاء.

{أصول الشرع}

(أُصُولُ الشَّرْعِ) أي الشارع[1] أو المشروع[2]. وهو يعم الفقه الأكبر[3] والأصغر[4].

والمراد به هنا: الأحكام المشروعة كالوجوب والحرمة.

وأما قول ابن الملك[5]: الأظهر أن يُفَسَّرَ الشرع بالدين[6]، ففيه: أن أصولَ الدينِ مُختصٌ بعلمِ العقائدِ عرفاً. نعم، لو قال: أصول الفقه، لكان أظهر، فتدبر.

ثم الأصل في الأصل: ما يبنى عليه غيره.

والفرع: ما يبنى على غيره.

والمراد بالأصولِ هنا: الأدلة الشرعية الإجمالية بالقواعد الكلية، فإنّها المبنية عليها المسائل الفرعية الجزئية.

ثم مجموع الأصول التي هي الأدلة منحصرة في أربعة، هي كما قال: (اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ اْلأُمَّةِ وَالْقِيَاسُ): أي قياس الأئمة؛ إذ لا عبرة بقياسِ العامةِ.

قَدَّمَ الكتابَ؛ لأنه الأصلُ مِنْ كلِّ وجهٍ في جميعِ الأبوابِ، ثم السنةَ؛ لتوقفِ حجيتِها على ما

---

1 وهو الله تعالى أو الرسول عليه السلام فالله تعالى هو الشارع في الحقيقة، والرسول شارع بحسب الظاهر؛ لأنه الذي أوصل الشرائع إلينا، وهو سبب قريب.

2 أي يجوز أن يراد بالمصدر المفعول أي المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق. والأظهر أن الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال: شرع محمد ﷺ كما يقال: شريعة محمد ﷺ.

3 الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى ألف كتاباً في العقيدة وسماه: «الفقه الأكبر» مع أن هذا الكتاب لا يحتوي شيئاً من الفقه. وكتاب آخر منسوب بهذا الاسم إلى الإمام الشافعي.

4 أي الفقه.

5 عبد اللطيف بن عبد العزيز الملقب بعز الدين الشهير بابن ملك وبابن فرشته. هو الملك بفتح اللام الفقيه الحنفي الأصولي الصوفي المحدث. كان عالماً فاضلاً ماهراً في العلوم الشرعية. أخذ عنه ابنه محمد. وكان المترجم له معروفاً بالحظ الوافر في العلوم والتبريز في عويصها. وكان محبوباً عند العامة والخاصة. وألف تآليف كثيرة الفوائد. منها: مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار في الحديث، وهو شرح يشرق بالقبول. وله كتاب شرح المنار في الأصول، ورسالة في التصوف تدل على أنه أخذ بحظ وافر من معارف الصوفية. وله شرح مجمع البحرين في الفقه. توفي رحمه الله سنة 885هـ. (انظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين 52/3، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص107-108، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ص30).

6 شرح المنار لابن ملك ص22.

في الكتاب من الأدلة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ﴾ [الحشر: 7]، وكقوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: 54].

ثم الإجماع؛ لتوقف حجيته عليهما، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: 115]، وكقوله عليه السلام: «إن الله تعالى لا يجمع أمتي على الضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن شذ شذ في النار» رواه الترمذي[1] عن ابن عمر رضي الله عنهما، وكقول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: «ما رآه

---

1 رواه الترمذي في كتاب الفتن في باب: ما جاء في لزوم الجماعة.
قوله: «إن الله لا يجمع أو قال أمة محمد على ضلالة» شك من الراوي قال القاري في المرقاة.
قال ابن الملك: المراد أمة الإجابة أي لا يجتمعون على ضلالة غير الكفر؛ ولذا ذهب بعضهم إلى أن اجتماع الأمة على الكفر ممكن، بل واقع إلا أنها لا تبقى بعد الكفر أمة له. والمنفي اجتماع أمة محمد على الضلالة، وإنما حمل الأمة على أمة الإجابة لما ورد: أن الساعة لا تقوم إلا على الكفار.
فالحديث يدل على أن اجتماع المسلمين حق. والمراد: إجماع العلماء، ولا عبرة بإجماع العوام؛ لأنه لا يكون عن علم.
«يد الله على الجماعة» أي حفظه وكلاءته عليهم، يعني: أن جماعة أهل الاسلام في كنف الله فأقيموا في كنف الله بين ظهرانيهم ولا تفارقوهم. «ومن شذ» أي انفرد عن الجماعة باعتقاد أو قول أو فعل لم يكونوا عليه، «شذ إلى النار» أي انفرد فيها. ومعناه: انفرد عن أصحابه الذين هم أهل الجنة وألقي في النار.
والحديث قد استدل به على حجية الاجماع، وهو حديث ضعيف، لكن له شواهد. قال الحافظ في التلخيص قوله: وأمته معصومة لا تجتمع على الضلالة. هذا في حديث مشهور له طرق كثيرة لا يخلو واحد منها من مقال.
منها: لأبي داود عن أبي مالك الأشعري مرفوعاً: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم لتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا يجتمعوا على ضلالة» وفي إسناده انقطاع.
وللترمذي والحاكم عن ابن عمر مرفوعاً: «لا تجتمع هذه الأمة على ضلال أبداً». وفيه سليمان بن سفيان المدني وهو ضعيف: وأخرج الحاكم له شواهد ويمكن الاستدلال له بحديث معاوية مرفوعاً: «لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله» أخرجه الشيخان ووجه الاستدلال منه أن بوجود هذه الطائفة القائمة بالحق إلى يوم القيامة لا يحصل الاجتماع على الضلالة. وقال ابن أبي شيبة أخبرنا أبو أسامة عن الأعمش عن المسيب بن رافع عن يسير بن عمرو قال: شيعنا ابن مسعود حين خرج فنزل في طريق القادسية فدخل بستاناً فقضى حاجته، ثم توضأ ومسح على جوربيه ثم خرج وإن لحيته ليقطر منها الماء، فقلنا له عهد إلينا فإن الناس قد وقعوا في الفتن، ولا ندري هل نلقاك أم لا؟ قال اتقوا الله واصبروا حتى يستريح بر، أو يستراح من فاجر، وعليكم بالجماعة، فإن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة. إسناده صحيح ومثله لا يقال من قبل الرأي. وله طريق أخرى عنده عن يزيد بن هارون عن التيمي عن نعيم بن أبي هند: أن أبا مسعود خرج من الكوفة، فقال: عليكم بالجماعة، فإن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلال انتهى.
وروى الدارمي عن عمرو بن قيس مرفوعاً: «نحن الآخرون، ونحن السابقون يوم القيامة» الحديث. وفي آخره: «وإن الله وعدني في أمتي وأجارهم من ثلاث: لا يعمهم بسنة، ولا يستأصلهم عدو، ولا يجمعهم على ضلالة».
وروى أحمد في مسنده عن أبي ذر مرفوعاً: أنه قال: «اثنان خير من واحد، وثلاث خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة، فإن الله عز وجل لن يجمع أمتي إلا على هدى». (انظر: تحفة الأحوذي 324/6-325).

المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن»[1].

قال السخاوي[2]: موقوف حسن على بن مسعود.

قلتُ: ومثله ما يقال من قِبَلِ الرأي، فهو مرفوع حكماً، ولقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: 110]، وقوله: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة: 143]، أي عدولاً، وعدالتهم تَمنعُهم عن الإجماع[3] على حكم من أحكام الله تعالى جزاء، فإلاَّ عن دليل.

ثم القياسُ، فإنه أصلٌ من وجهٍ، وفرعٌ بالنسبةِ إلى الأدلةِ المتقدمةِ؛ لأن حكمَهُ مستفادٌ منها في الأمورِ الحادثة، والمقلدُ وإن كان قول المجتهد دليلاً له في الجملة. لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: 7]، لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة؛ لأن مبناها

= «لا تجتمع أمتي على ضلالة» رواه أحمد والطبراني في الكبير وابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي نضرة الغفاري رفعه في حديث: «سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة، فأعطانيها»، والطبراني وحده وابن أبي عاصم في السنة عن أبي مالك الأشعري رفعه: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة»، ورواه أبو نعيم والحاكم، وأعله اللالكائي في السنة، وابن منده، ومن طريقه الضياء عن ابن عمر رفعه: «إن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة أبداً، وإن يد الله مع الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذ، شذ في النار». وكذا عند الترمذي لكن بلفظ: «أمتي»، ورواه عبد بن حميد وابن ماجه عن أنس رفعه: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم»، ورواه الحاكم عن ابن عباس رفَعَه بلفظِ: «لا يجمع الله هذه الأمةَ على ضلالة، ويد الله مع الجماعة؟» والجملة الثانية عند الترمذي وابن أبي عاصم عن ابن مسعود موقوفاً في حديث: «عليكم بالجماعة، فإن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة»، زاد غيره: «وإياكم والتلون في دين الله»، وبالجملة فالحديث مشهور المتن، وله أسانيد كثيرة، وشواهدُ عديدة في المرفوع وغيره، فمن الأول: «أنتم شهداء الله في الأرض»، ومن الثاني قول ابن مسعود: «إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله فان لم يجده ففي سنة رسول الله فان لم يجده فيها فلينظر في ما اجتمع عليه المسلمون وإلا فليجتهد». (انظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس 470/2).

1 رواه أحمد في كتاب السنة، وليس في مسنده كما وهم عن ابن مسعود بلفظ: «إن الله نظر في قلوب العباد، فاختار محمداً ﷺ فبعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد فاختار له أصحاباً فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه، فما رآه المسلمون حسناً فهو ثم الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح». وهو موقوف حسن، وأخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبو نعيم والبيهقي في الاعتقاد عن ابن مسعود أيضاً.

وفي شرح الهداية للعيني روى أحمد بسنده عن ابن مسعود قال: «إن الله نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد ﷺ، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه، فما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئاً ـ وفي رواية قبيحاً فهو عند الله سيء». وقال الحافظ ابن عبد الهادي رُوِيَ مرفوعاً عن أنس بإسناد ساقط، والأصح وقفه على ابن مسعود انتهى. (انظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس 245/2).

2 محمد بن عبد الرحمن السخاوي: مؤرخ حجة. عالم بالحديث والتفسير والأدب، مصري، وله زهاء (200) كتاب، أكثرها في التراجم، وأشهرها: الضوء اللامع. (انظر: الأعلام 194/6).

3 في م: الاجتماع.

على المعرفة الحاصلة للعالم (منها)[1] لا بالنسبة إلى الجاهل عنها.

والدليلُ على كونِ القياسِ دليلاً، قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، وقوله ﷺ على ما رواه مسلم: «وفي بضع أحدكم صدقة. قالوا يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته، ويكون لنا فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»[2]، ويسمّى هذا قياس العكس[3].

وقد جوَّز أكثر الأصوليين القياس مطلقاً خلافاً لأهل الظاهر.

ثم اعلم أنه روي عن أبي حنيفة[4] أنه قال: «اَلْفِقْهُ: مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا، وَمَا عَلَيْهَا».

---

1 في م: فيها.

2 جزء من الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه في كتاب: الزكاة، في باب: بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف. نص الحديث بتمامه: حدثنا عبد الله بن محمد بن أسماء الضبعي حدثنا مهدي بن ميمون حدثنا واصل مولى أبي عيينة عن يحيى بن عقيل عن يحيى بن يعمر عن أبي الأسود الديلي عن أبي ذر: «أن ناساً من أصحاب النبي ﷺ قالوا للنبي ﷺ: يا رسول الله ذهب أهل الدثور بالأجور: يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم. قال: أو ليس قد جعل الله لكم ما تصدقون إن بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وكل تحميدة صدقة وكل تَهليلة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونَهي عن منكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة. قالوا يا رسول الله: أيأتي أحدنا شهوته، ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجراً».

3 قياس العكس: إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه. (انظر: القاموس القويم ص 294).

4 أبو حنيفة (80-150هـ = 699-767م).

النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الاربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراده عمر بن هبيرة (أمير العراقين) على القضاء، فامتنع ورعاً. وأراده المنصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات (قال ابن خلكان: هذا هو الصحيح) . وكان قوي الحجة ، من أحسن الناس منطقا ، قال الامام مالك ، يصفه : رأيت رجلا لو كلمته في السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته! وكان كريما في أخلاقه، جواداً، حسن المنطق والصورة، جهوري الصوت، إذا حدث انطلق في القول وكان لكلامه دوي، وعن الامام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة. له «مسند» في الحديث، جمعه تلاميذه ، و«المخارج» في الفقه، صغير، رواه عنه تلميذه أبو يوسف.

وتنسب إليه رسالة «الفقه الأكبر» ولم تصح النسبة. توفي ببغداد وأخباره كثيرة. ولابن عقدة، أحمد بن محمد، كتاب «أخبار أبي حنيفة» ومثله لابن همام، محمد بن عبد الله الشيباني، وكذلك للمرزباني، محمد بن عمران. ولأبي القاسم بن عبد العليم بن أبي القاسم بن عثمان بن إقبال القربتي الحنفي، كتاب «قلائد عقود الدرر والعقيان في مناقب الامام أبي حنيفة النعمان» طالعته في خزانة السيد حسن حسني عبد الوهاب بتونس. وللموفق بن أحمد المكي «مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة» ومثله «مناقب الإمام الأعظم» لابن البزاز الكردري.

فالمعرفةُ: إدراكُ الجزئياتِ[1].

والمراد بِـ«ما لها وما عليها»: ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة، كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ، وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286]، وهي متناولة الاعتقاديات كوجوب الإيمان بالتوحيد والنبوة المسمّى بعلم الكلام، والوجدانيات كالأخلاق الباطنية والملكات النفسانية الموسومة بعلم التصوف، والعمليات كالعبادات الفرضية والمعاملات العرفية المعروفة بالفقه المصطلح الذي هو الأصغر؛ لأنه جزء من الفقه الأعم الملقب بالأكبر.

المراد بِهما: ما يجوز لها، وما يجب عليها، أو ما يباح لها، وما يحرم عليها.

وفي التلويح[2]: «والأقسام اثنا عشر؛ لأن ما يأتي به المكلف إن تساوى فعله وتركه فمباح، وإلا فإن كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب، وبدونه مندوب، وإن كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام، وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم، وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه.

= وللشيخ محمد أبي زهرة «أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه وفقهه»، ولسيد عفيفي «حياة الامام أبي حنيفة» ولعبد الحليم الجندي «أبو حنيفة».(انظر: الأعلام 36/8).

1 عن دليل.

2 التلويح على التوضيح في الأصول، وهو شرح التنقيح.

وهو شرح العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي المتوفي 792، وهو شرح بالقول.

والحق أنه حنفي المذهب كما حقق عبد الفتاح أبو غدة في «إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة» ص 16–18. (انظر: كشف الظنون 482/1، 496).

مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق.

ولد بتفتازان (من بلاد خراسان)، وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند فتوفي فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة.

من كتبه: «تهذيب المنطق»، و«المطول» في البلاغة، و«المختصر» اختصر به شرح تلخيص المفتاح، و«مقاصد الطالبين» في الكلام، و«شرح مقاصد الطالبين»، و«نعم السوابغ» في شرح كلم النوابغ للزمخشري، و«إرشاد الهادي» في النحو، و«شرح العقائد النسفية»، و«حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» في الأصول، و«التلويح إلى كشف غوامض التنقيح» في الأصول، و«شرح تصريف العزي» في الصرف، وهو أول ما صنف من الكتب، وكان عمره ست عشرة سنة، و«شرح الشمسية»، و«حاشية الكشاف» لم تتم، و«شرح الأربعين النووية». انظر: الأعلام 219/7.

قال عبد الفتاح أبو غدة: قال السيوطي في «بغية الوعاة في طبقات النحاة»: عالم بالنحو والصرف والمعاني والبيان والأصلين والمنطق وغيرها، شافعي.

قال ابن حجر: ولد سنة ثنتي عشرة وسبعمائة، وأخذ عن القطب والعضد، وتقدم في الفنون واشتهر، وطار صيته، مات بسمرقند سنة إحدى وتسعين وسبعمائة. انتهى.

هذا على رأي محمد[1] رحمه الله، وهو المناسب ههنا؛ لأن المصنف جعل المكروه تنزيهاً مما يجوز

= وهذا صريح في أنه من علماء الشافعية، وبه صرح الكفوي في «أعلام الأخيار» وصاحب «كشف الظنون» وغيرهم. وذكر ابن نجيم صاحب «البحر» في «فتح الغفار شرح المنار» أنه كان حنفياً، وبه صرح علي القاري في «طبقات الحنفية».

والذي يظهر أنه محقق المذهبين، لا شافعي كالشافعية، ولا حنفي كالحنفية. منه رحمه الله تعالى.

قال عبد الفتاح: وقع في الأصلين هنا خطأ في تاريخ ولادة التفتازاني، إذ جاءت «ولد سنة ست سبعمائة». وصححتها كما ترى من «الدرر الكامنة» لابن حجر و«بغية الوعاة» للسيوطي. وأرخها المؤلف في «الفوائد البهية» ص 135 سنة 722، وهي الصواب كما يعلم من النظر في ترجمته في «مفتاح السعادة» لطاش كبري 166/1.

هذا، ولعل من أجل ظن كونه شافعياً علق شيخ الإسلام القاضي زكريا الأنصاري الشافعي على كتابه «التلويح» في أصول الفقه حاشية طبعت بالهند في لكنو سنة 1292. ومن أجل هذا الظن أيضاً حمل عليه شهاب المرجاني حملة شعواء في فاتحة حاشيته على «التوضيح» المسماة: «حزامة الحواشي لإزالة الغواشي» فاتهمه بأنه تصدى للكشف عن أصول الحنفية، وأهم قصده تزييف برهانهم وتسخيف مشيد بيانهم...!

مع أن حاشية الإمام سعد التفتازاني: «التلويح» من خير ما كتب على «التوضيح»، وفي غاية من الإنصاف والتحقيق دون تعصب أو تمحل مذهبي، بل لو قيل: لولاها لما كان لكتاب «التوضيح» المكانة العلمية التي يحتلها لكان ذلك صحيحاً.

والحق أنه حنفي المذهب، فقد ولي قضاء الحنفية، وله في الفقه الحنفي تآليف، منها: تكملة شرح الهداية للسروجي، وشرح خطبة الهداية، وشرح تلخيص الجامع الكبير، وفتاوى الحنفية، وشرح السراجية في الميراث.

وإلى جانب هذا فقد صرَّح بانتسابه للمذهب الحنفي في غير موضع من كتابه «التلويح» في مقابلة ذكر الإمام الشافعي أو مذهبه. وذلك دليل قاطع على كونه حنفي المذهب. وإليك بعض عباراته الناطقة بذلك:

قال في «التلويح» في مبحث تعارض الخاص والعام: «وإذا ثبت هذا أي كون العام قطعياً عندنا خلافاً للشافعي... فعند الشافعي يخص العام بالخاص...وعندنا يثبت حكم التعارض».

قال في مبحث مفهوم المخالفة في مبحث التعليق بالشرط: «فعنده ـ أي الشافعي ـ لا يجوز نكاح الأمة عند استطاعة نكاح الحرة...وعندنا هو عدم أصلي فلا يصلح مخصصاً...على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى...ولا ناسخاً على ما هو مذهبنا».

قال في مبحث المأمور به وأنه نوعان أداء وقضاء: «واختلفوا في القضاء بمثل معقول، فعند البعض بسبب جديد...وعند جمهور أصحابنا كالقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهم الله تعالى القضاء يجب بالدليل...».

قال في آخر مباحث العلة وأنها تعرف بأمور ثالثها المناسبة: »...فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً، وبعد الملائمة لا يجب العمل به إلا بعد كونه مؤثراً عندنا، ومخيلاً عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى».

وما هذا التحقيق في مذهب الإمام السعد التفتازاني بعصبية لمذهب، وإنما هو كشف الواقع، فإن فضل هذا الإمام الجليل ما ينقص إذا كان شافعياً ولا يزيد إذا كان حنفياً ولا العكس، رحمه الله تعالى وجزاء عن الإسلام وعلومه خيراً. انتهى. (انظر: إقامة الحجة بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة ص 16-18).

1 الشيباني (131-189هـ = 748-804 م) محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، أبو عبد الله: إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة. أصله من قرية حرستة، في غوطة دمشق، وولد بواسط. ونشأ

فعله، والمكروه تحريماً مما لا يجوز فعله، بل يجب تركه كالحرام، وهذا لا يصح على رأيهما وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام، وبدونه مكروه كراهة التنزيه، إن كان إلى الحِل أقرب، بمعنى أنه لا يعاقب فاعله، لكن يثاب تاركه أدنى ثواب. وكراهة التحريم إن كان إلى الحرام أقرب، بمعنى أن فاعله مستحق محذوراً دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة.

ثم المراد بالواجب: ما يشمل الفرض أيضاً؛ لأن استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم: الزكاة واجبة، والحج واجب، بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحريماً.

والمراد بالمندوب: ما يشمل السنة والنفل، فصارت الأقسام ستة. ولكل منها طرفان: فعل: أي إيقاع على ما هو المعنى المصدري، وترك: أي عدم فعل، فتصير اثني عشر.

والمراد بما يأتي به المكلف الفعل، بمعنى الحاصل من المصدر، كالهيئة التي تسمى صلاة، والحالة التي تسمى صوماً، ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف، وطرف فعله إيقاعه، وطرف تركه عدم إيقاعه.

والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما، وإن كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة، إلا أنها قد تطلق على عدم الفعل أيضاً فيقال: عدم مباشرة الواجب حرام، وعدم مباشرة الحرام واجب، وهو المراد ههنا. وإنما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسماً آخر؛ إذ لو أريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلاً فعلَ الواجبِ بعينه.

فإن قلتَ: أيّ حاجة إلى اعتبار الفعل والترك، وجعل الأقسام اثني عشر، وهلا اقتصر على الستة، بأن يراد بالواجب مثلاً أعمُّ من الفعل والترك؟

قلتُ: لأنه إذا قال: الواجب يدخل فيما يثاب عليه، لم يصح ذلك في الواجب، بمعنى عدم فعل الحرام، فلا بد من التفصيل المذكور.

ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الإتيان بالواجب يستحق العقاب، إلا أنه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد، أو نحو ذلك. وباقي كلامه واضح، إلا أن فيه مباحث:

بالكوفة، فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقة ثم عزله. ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه، فمات في الري. قال الشافعي: (لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد ابن الحسن، لقلت، لفصاحته) ونعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي. له كتب كثيرة في الفقه والأصول، منها «المبسوط» في فروع الفقه، و«الزيادات» و«الجامع الكبير» و«الجامع الصغير» و«الآثار» و«السير» و«الموطأ» و«الأمالي»، و«المخارج في الحيل» فقه، و«الأصل»، و«الحجة على أهل المدينة»، ولمحمد زاهد الكوثري «بلوغ الاماني» في سيرته. (انظر: الأعلام 80/6).

الأول: أنه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب.

واعتُرِض عليه بأنه واجب، والواجب يثاب عليه.

ففي التنزيل: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: 40].

وجوابه: أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام، وإلا لكان لكل أحد في لحظة مثوبات كثيرة بحسب كلّ حرام لا يصدر عنه.

ونَهى النفس: كفُّها عن الحرام، وهو من قبيل فعل الواجب، ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تَهيؤ الأسباب، وميلان النفس إليه مما يثاب عليه»[1].

وقيل: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية[2]. فيختص

---

1 انتهى كلام صاحب التلويح 32/1-33، ولم يذكر المصنف المباحث الباقية. وباقية كلام صاحب التلويح: والثاني: أن المراد بالجواز في الوجه الرابع: عدم منع الفعل والترك، على ما يناسب الإمكان الخاص، ليقابل الوجوب، وفي الخامس: عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام، ليقابل الحرمة.
فإن قلت: إن أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله: ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها؛ لأن ما سوى الحرام والمكروه تحريماً يشمل الواجب، مع أنه لا يجوز بهذا المعنى؛ وكذا ترك ما سوى الواجب يشتمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع أنه لا يجوز؟
قلت: هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله في ما يجب عليها. والثالث: أن ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام، والمكروه تحريماً. والرابع: أن ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما، ولا التصديق بثبوتها، لظهور أن ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها، ولا عن التصديق بوجودها في نفس الأمر، بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره، كالتصديق بأن هذا واجب وذاك حرام، وإليه أشار بقوله: كوجوب الإيمان، فأحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تُدرك بالدليل، وثبوتها في نفس الأمر بالوجدان، كما في العمليات، يعرف وجوب الصلاة بالدليل، ووجودها بالحس. ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالأحكام كلها، ولا بعضها المعين، ولا المبهم. وأراد ههنا في ما لها وما عليها مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات. (التلويح 33/2-34).

2 عرّف أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية، من أدلتها التفصيلية.
وبيان ذلك: أن متعلق العلم إما حكم أو غيره، والحكم: إما مأخوذ من الشرع أو لا، والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية العمل أو لا، والعمل إما أن يكون العلم به حاصلاً من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم أو لا. فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه. وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات، والعلم بالأحكام غير المأخوذة من الشرع، كالأحكام المأخوذة من العقل، كالعلم بأن العالم حادث، أوَ من الحس، كالعلم بأن النار محرقة، أو من الوضع والاصطلاح، كالعلم بأن الفاعل مرفوع. وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية، تسمى اعتقادية وأصلية، ككون الإجماع حجة، والإيمان واجباً. وخرج أيضاً علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام، وكذا علم المقلد؛ لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية. انظر: التلويح (34/1).

حينئذ بالفقه الأصغر المصطلح عليه عند الفقهاء الصورية.

ثم اعلم أن نظير القياس المستنبط من الكتاب: قياسُ حرمة اللواطة على حرمة الوطئ في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: 222]، والعلة هي الأذى، فتحرم اللواطة بالطريق الأولى؛ إذ الأذى في المنصوص مجاورٍ يزول ساعة فساعة، وفي غيره مستدام لا يزول، فإذا تَرَتَّبَ الْحرمةُ على الأذى العارضي، فعلى الأذى اللازم أولى[1]، كذا في شرح المنار لابن فرشته[2]، وحاشيته للرهاوي[3].

واعترض عليه: بأن حرمة اللواطة لو ثبتت بالقياس لوجب أن لا تكون محرمة قبل نزول هذه الآية، والحال أنها محرمة قبل بعثة الرسول ﷺ بما ورد في حق قوم لوط عليه السلام.

وقد تقرر في موضعه إن موافقة الحكم للدليل لا يقتضي أخذه منه.

وأجيب: بأن شرائع من قبلنا إنما يلزمنا إذا قصت من غير نكير.

فالاعتراض إنما يتوهم وروده إذا ثبت تأخر هذه الآية عن القصة المذكورة في القرآن الواردة في قوم لوط على أنا نجيب بأن المقيس حرمة اللواطة في المرأة؛ لأنها كانت محرمة قبل نزول هذه الآية.

وأما المستنبطة من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثلاً بِمثل يداً بيد والفضل ربا»[4].

ومن الاستنباط من السنة قوله عليه السلام: «الهرة ليست بنجسة؛ لأنّها من الطوافين عليكم»[5]، كما رواه الأربعة من حديث مالك، وصححه الترمذي، وأخرجه ابن حبان وابن

---

1 انظر حاشية الرهاوي على شرح ابن الملك على المنار ص 26.

2 يعني: ابن ملك.

3 الرهاوي (متوفى بعد 942هـ) يحيى بن قراجا، شرف الدين الرهاوي: فقيه حنفي مصري. أصله من الرها (بين الموصل والشام) ومولده ومنشأه بمصر. أقام زمناً في دمشق، وعاد إلى مصر سنة 942. قال النجم الغزي: ولا أدري متى توفي . له «حاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة–خ». (انظر: الأعلام: 163/8).
قلت: وله أيضاً حاشية على شرح ابن ملك مطبوع.

4 رواه مسلم عن أبي هريرة في كتاب المساقاة، في باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً بلفظ: «قال رسول الله ﷺ التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى إلا ما اختلفت ألوانه».

5 أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الطهارة عن رسول الله (باب: ما جاء في سؤر الهرة)، والنسائي في سننه في كتاب الطهارة (باب: سؤر الهرة)، وأبو داود في سننه في كتاب الطهارة (باب: سؤر الهرة)، ومالك في الموطأ في كتاب الطهارة (باب: الطهور للوضوء)، والدارمي في سننه في كتاب الطهارة (باب: الهرة إذا ولغت في الإناء)، وابن ماجه في سننه في كتاب الطهارة وسننها (باب: الوضوء بسؤر الهرة والرخصة فيه).

خزيمة، فلا عبرة بقول ابن منذر[1]: إنه لا يثبت.

فإذا عرفنا علية الطواف قِسْنَا على سؤر الهرة سؤر سواكن البيوت في عدم النجاسة بجامع علة الطواف.

وأما المستنبطة من الإجماع: فنظيره قياس الوطئ الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة أم المزنية على حرمة وطئ أم أمته التي وطئها.

والحرمة في المقيس عليه ثابتة إجماعاً، ولا نص فيه، بل النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطئ.

وتوضيحه: أن الوطئ الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالإجماع، فيوجبها الزنا قياساً عليه بجامع الجزئية الثابتة بالوطئ .

قال ابن الهمام[2]: اعلم أن الدليل يتم بأن يقال: هو وطئ سبب للولد، فيتعلق به التحريم قياساً على الوطئ الحلال بناء على إلغاء وصف الحل في المناط.

وهو[3] يعتبره، فهذا منشأ الافتراق.

ونحن نبين إلغاؤه شرعاً بأن وطئ الأمة المشتركة وجارية الابن والمكاتبة والمظاهر منها وأمته المجوسية والحائض والنفساء ووطئ المحرم والصائم كله حرام. وتثبت به الحرمة المذكورة، فعلم أن المعتبر هو في الأصل هو ذات الوطئ من غير نظر لكونه حلالاً أو حراماً.

وما رواه من قوله عليه السلام: «لا يحرّم الحرام»[4] غير مجري على ظاهره، أرأيت لو بال،

---

1 محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر فقيه، أصولي، مشارك في علوم. توفي (309هـ) بمكة. من تصانيفه: الأشراف على مذاهب أهل العلم، والمسائل في الفقه، إثبات القياس، تفسير القرآن، والمبسوط في الفقه، الأوسط في السنن والإجماع والاحتلاف. (انظر: معجم المؤلفين 41/3).

2 ابن الهمام (790-861هـ= 1388-1457م).

محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ابن مسعود، السيواسي ثم الاسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام: إمام، من علماء الحنفية. عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقى والمنطق. أصله من سيواس . ولد بالاسكندرية، ونبغ في القاهرة. وأقام بحلب مدة. وجاور بالحرمين . ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر. وكان معظماً عند الملوك وأرباب الدولة. توفي بالقاهرة.

من كتبه: فتح القدير في شرح الهداية، ثماني مجلدات في فقه الحنفية، والتحرير في أصول الفقه، والمسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، ومختصر في فروع الحنفية. (انظر: الأعلام 255/6).

3 أي الإمام الشافعي.

4 أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب النكاح (باب: لا يحرم الحرام الحلال)، والدارقطني في سننه في كتاب النكاح (باب: المهر).

أو صبّ خمراً في ماء قليل مملوك له لم يكن حراماً مع أنه يحرم استعماله، فيجب كون المراد أن الحرام لا يحرّم باعتبار كونه حراماً، وحينئذ نقول بِموجبه إذا لم نقل بإثبات الزنا حرمة المصاهرة باعتبار كونه زنا، بل باعتبار كونه وطئاً[1].

ثم اعلم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم إذا كان مشتملاً على شرائط تذكر في مواضعها، ولا يكون الدليل منسوخاً، ولا يكون له معارِض مساوٍ أو راجح، ويكون القياس قد أدى إليه رأي المجتهد (حتى لو خالف رأي المجتهدين)[2] يكون باطلاً.

وقال الإسنوي[3] رحمه في كتابه التمهيد: وبعد، فإن أصولَ الفقهِ علمٌ عَظُمَ نفعُهُ وقَدْرُهُ، وعلا شرفُه وفخرُه؛ إذ هو مثار الأحكام الشرعية، ومنار الفتاوى الفرعية التي بِها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً، ثم إنه العمدة في الاجتهاد، وأهم ما يتوقف عليه من المواد، كما نص عليه العلماء، ووصفه به الأئمة الفضلاء.

وقد أوضحه الإمام في المحصول[4] فقال:

---

1 انتهى كلام ابن الهمام هنا، في فتح القدير 220/3.

2 ساقط في م.

3 الإسنوي (704-772هـ= 1305-1370 م).

عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين: فقيه أصولي، من علماء العربية. ولد بإسنا، وقدم القاهرة سنة 721 ه، فانتهت إليه رياسة الشافعية. وولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة.

من كتبه: المبهمات على الروضة، والهداية إلى أوهام الكفاية، والأشباه والنظائر، وجواهر البحرين، وطراز المحافل، ومطالع الدقائق، والكوكب الدري في استخراج المسائل الشرعية من القواعد النحوية، ونهاية السول شرح منهاج الاصول، والتمهيد في تخريج الفروع على الاصول، والجواهر المضية في شرح المقدمة الرحبية، والكلمات المهمة في مباشرة أهل الذمة، ونهاية الراغب. (انظر: الأعلام 344/3).

4 الفخر الرازي (544-606هـ= 1150-1210 م).

محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي: الامام المفسر. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الاوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له «ابن خطيب الري» رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية.

من تصانيفه: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن الكريم، ولوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، ومعالم أصول الدين، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، والمسائل الخمسون في أصول الكلام، والآيات البينات، وعصمة الانبياء، والإعراب، وأسرار التنزيل، والمباحث المشرقية، وأنموذج العلوم، وأساس التقديس، رسالة في التوحيد، والمطالب العالية، والمحصول في علم الاصول، ونهاية الايجاز في دراية الاعجاز، والسر المكتوم في مخاطبة النجوم، والاربعون في أصول الدين، ونهاية العقول في دراية الاصول، والقضاء والقدر، والخلق والبعث، والفراسة، والبيان والبرهان، وتهذيب الدلائل، والملخص في الحكمة، والنفس،

«أما علم الكلام فليس شرطاً في الاجتهاد لعدم ارتباطه به، وكذلك علم الفقه، لأنه نتيجته، بل يشترط فيه أمور، وهي أنه يعرف من الكتاب، والسنة ما يتعلق بالأحكام، ويعرف المسائل المجمع عليها، والمنسوخ منها، وحال الرواة، لأن الجهل بشيء من هذه الأمور قد يوقع المجتهد في الخطأ، وأن يعرف اللغة إفراداً وتركيباً؛ لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية، وشرائطَ القياس، لأن الاجتهاد متوقف عليه، وكيفيةَ النظر، وهو ترتيب المقدمات.

فأما الخمسة الأوائل؛ فيكفي فيها أن يكون عنده تصنيف معتمد في كل واحد منها يرجع إليه عند حدوث الواقعة. فإذا راجع ذلك فلم يجده فيها غلب على ظنه نفي وجوده ـ حتى[1] بالغ الرافعي[2] وقال: إنه يكفي في علم السنة أن يكون عنده سنن أبي داود، والذي قاله متجه[3]، فإن ظن العدم يحصل بعدم وجوده فيه، والظن هو المكلف به في الفروع، وبالغ النووي[4] في الرد

والنبوات، وكتاب الهندسة، وشرح قسم الالهيات من الاشارات لابن سينا، ولباب الاشارات، وشرح سقط الزند للمعري، ومناقب الامام الشافعي، وشرح أسماء الله الحسنى، وتعجيز الفلاسفة بالفارسية، وغير ذلك. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظاً بارعاً باللغتين. (انظر: الأعلام 313/6).

1 هذا وما بعده إلى قوله: وأما اللغة من كلام الإسنوي معترضاً بين كلام الرازي.

2 الرافعي (557-623هـ = 1162-1226 م).

عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني: فقيه من كبار الشافعية، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث، وتوفي فيها. نسبته إلى رافع بن خديج الصحابي.

له: التدوين في ذكره أخبار قزوين، والايجاز في أخطار الحجاز، وهو ما عرض له من الخواطر في سفره إلى الحج، والمحرر، وفتح العزيز في شرح الوجيز للغزالي، وشرح مسند الشافعي، والأمالي الشارحة لمفردات الفاتحة، وسواد العينين في مناقب أحمد الرفاعي، وفي نسبة هذا الكتاب إليه شك.(انظر: الأعلام 55/4).

3 قال الدكتور محمد حسن هيتو في تحقيق التمهيد (ص 44) تعليقاً هنا: بل الحق ما قاله النووي، وإن ما قاله الرافعي غير متجه، فإن ظن العدم لا يحصل بعدم وجود الحديث في سنن أبي داود، فكم وكم من الأحاديث التي تذكر فيها الأحكام لم يذكرها أبو داود، ولا تعرض لها، وقد ذكرها غيره من أئمة الحديث، وكونه اقتصر في سننه على أحاديث الأحكام، لا يعني أنه حصرها واستقصاها.

لكن الإمام الإسنوي على عادته المعهودة لا يترك مكاناً يجد فيه مجالاً للاعتراض إلا وفعل، فإنه مغرم بالاعتراض، ولو لم يكن في محله.

4 النووي (631-676هـ= 1233-1277م).

يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين: علامة بالفقه والحديث. مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران، بسورية) وإليها نسبته. تعلم في دمشق، وأقام بها زمناً طويلاً.

من كتبه: تهذيب الأسماء واللغات، ومنهاج الطالبين، والدقائق، وتصحيح التنبيه، والمنهاج في شرح صحيح مسلم، والتقريب والتيسير، وحلية الأبرار يعرف بالأذكار النووية، وخلاصة الأحكام من مهمات السنن، وقواعد الإسلام، ورياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، وبستان العارفين، والإيضاح، وشرح المهذب للشيرازي، وروضة الطالبين، والتبيان في آداب حملة القرآن، والمقاصد رسالة في التوحيد، ومختصر طبقات الشافعية لابن

عليه في تمثيله بسنن أبي داود لتوهمه من كلامه خلافَ مراده ومرامه ـ وأما اللغة[1] فالمعتبر منها معرفة المفردات الواقعة في الكتاب والسنة، ومعرفة فهم التراكيب من الفاعلية، والمفعولية، والإضافة، ونحو ذلك، دون دقائق العلمين، وهذا المقدار يسير جداً، ومع ذلك فالشرط هو القدرة على الاطلاع عليه عند الاحتياج إليه، لا حفظه، وترتيبُ المقدمات أيضاً يسير.

وأما شرائط القياس، وهو الكلام في شرائط الأصل، والفرع، وشرائط العلة، وأقسامها، ومبطلاتها، وتقديم بعضها على بعض عند التعارض؛ فهو باب واسع تتفاوت فيه العلماء تفاوتاً كثيراً. ومنه يحصل الاختلاف غالباً مع كونه بعض أصول الفقه»[2].

فثبت بذلك ما قاله الإمام، أن الركن الأعظم، والأمر الأهم في الاجتهاد؛ إنما هو علم أصول الفقه[3].

وفي التلويح: إن علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام، لأن معرفة الأحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية، من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية، وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته، وصدق المبلِّغ، ودلالة معجزاته ونحو ذلك، مما يشتمل عليه علم الكلام، الباحثُ عن أحوال الصانع، والنبوة والإمامة والمعاد، وما يتصل بذلك على قانون الإسلام[4].

ثم المصطلح بين الشافعية: أن العلم بالأحكام إنما سمي فقهاً إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى أن العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحاً، ولا مشاحة في الاصطلاح.

فإن قلتَ: قد يثبت الحكم بشرائع مَنْ قَبْلَنَا، وبتعامل الناس ـ وهو عاداتهم في البيع والشراء والإجارة وغيرها من لدن عهد رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا ـ ، وكذا بالأخذ بالاحتياط، وبالتحري وبآثار الصحابة وآثار التابعين الذين زاحموا الصحابة في فتواهم ونحو ذلك، كالاستصحاب ـ وهو الاستدلال بإبقاء ما كان على ما كان نفياً وإثباتاً ـ ؟

قلنا: هذه الأحكام غير خارجة عنها.

الصلاح، ومناقب الشافعي، والمنثورات، ومختصر التبيان، ومنار الهدى، والإشارات إلى بيان أسماء المبهمات، والأربعون حديثاً النووية شرحها كثيرون. (انظر: الأعلام 8/149-150).

1 عود إلى كلام الإمام الرازي.

2 انتهى كلام الرازي هنا، ولكن لم نجد في المحصول بلفظ هذا النقل لعل الإسنوي نقل بالمعنى.

3 التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص 43-45.

4 التلويح 22/1.

أما شرائع مَنْ قَبْلَنَا: فقد صارت شريعة لنا؛ لأن نبينا عليه السلام قصها[1] بالكتاب والسنة ولم ينكرها.

والتعامل ملحق بالإجماع العملي.

والأخذ بالاحتياط عمل بأقوى الدلائل كما في الأصول الثلاثة. فإن القطعي يقدم على الظني كالسنة المتواترة يقدم على الآية المؤولة.

والإجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة.

وقطعي الكتاب أقوى من ظنيهما، فيكون داخلاً في أخذها.

والعمل بالتحري عمل بالسنة؛ لأنّها وردت في جوازه عند الحاجة.

والعمل بآثار الصحابة عمل بالسنة لقوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[2].

---

1 أي أخبرها بأنها شريعة من قبلنا من غير إنكار ونسخ، فيلزمنا على أنها شريعة لرسولنا، فيكون داخلة في الكتاب والسنة.

2 قال عبد الفتاح أبو غدة في تحقيق «فتح باب العناية بشرح كتاب النقاية» 1/13-14:
قال العلامة ابن أمير الحاج الحلبي رحمه الله تعالى في «التقرير شرح التحرير» من كتب أصول الحنفية 3/99 عقب حديث: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»: له طرق من رواية عمر، وابنه، وجابر، وابن عباس، وأنس، بألفاظ مختلفة، أقربها إلى اللفظ المذكور ما أخرج ابن عدي في «الكامل» وابن عبد البر في كتاب «بيان العلم» عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «مثل أصحابي مثل النجوم يهتدى بها، فبأيهم أخذتم بقوله اهتديتم»، وما أخرج الدراقطني وابن عبد البر عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «مثل أصحابي في أمتي مثل النجوم، فبأيهم اقتديتم اهتديتم».
نعم لم يصح منها شيء، ومن ثمة قال أحمد: حديث لا يصح، وقال البزار: لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ، إلا أن البيهقي قال في كتاب «الاعتقاد» ص 160: رويناه في حديث موصول بإسناد غير قوي، وفي حديث آخر منقطع. والحديث الصحيح يؤدي بعض معناه، وهو حديث أبي موسى المرفوع: «النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعدون، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما توعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتي أمتي ما يوعدون» رواه مسلم.
وقال العلامة السفاريني في «غذاء الألباب» 1/21: روي من حديث عمر، وابن عمر، وجابر رضي الله عنهم مرفوعاً: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه الدارمي وغيره، وأسانيده ضعيفة.
وقال العلامة عبد الحي اللكنوي في أول تعليقة له على مقدمة كتابه «عمدة الرعاية في حل شرح الوقاية» 1/4: أخرجه الدارقطني في كتاب غرائب مالك، والبزار والقضاعي وأبو ذر الهروي في كتاب «السنة» والبيهقي في «المدخل» وعبد بن حميد وغيرهم. وأسانيده ضعيفة كما بسطه الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» في باب أدب القضاء ص 404 وفي «الكافي الشاف بتخريج أحاديث الكشاف» 4/94 حيث استشهد به الزمخشري في سورة النحل عند قوله تعالى: ﴿تبياناً لكل شيء﴾، وليس هو بموضوع على ما ظن!

والعمل بآثار التابعين؛ لأنّهم أفتوا في زمن الصحابة ولم ينكروا عليهم.

والاستصحاب ملحق بالقياس، وكذا الاستدلال بعموم البلوى راجع إلى النص النافي للحرج، فصح الحصر[1] بحكم الاستقراء[2] في الأربعة.

ووجه ضبطه: أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره، والوحي إن كان متلواً، فالكتاب، وإلا فالسنة، وغير الوحي إن كان قول كل الأئمة[3] من عصر فالإجماع، وإلا فالقياس[4].

{الكتاب}

(أَمَّا الْكِتَابُ) أي كتاب الله المكتوب في مصاحفنا (فَالْقُرْآنُ) أي المقروء بألسنتنا، المحفوظ في

= وقد فصلت الكلام فيه في رسالتي «تحفة الأخيار في إحياء سنة سيد الأبرار» وتعليقاتها المسماة «نخبة الأنظار» فليطالع.

وقال في «تحفة الأخيار» ص 168: طال كلام العلماء على هذا الحديث تضعيفاً وجرحاً حتى ظن بعضهم أنه حديث موضوع، وليس كذلك. نعم طرق روايته ضعيفة، ولا يلزم منه وضعها، والجزم بكونه موضوعاً مما لا دليل عليه. ثم نقل عن الإمام الصغاني أنه حسنه، وعن غيره قوله: رواه البيهقي بأسانيد متنوعة يرتقي بها إلى درجة الحسن، فالحديث حسن.

ثم أطال رحمه الله تعالى ـ على جميل عادته ـ في التحقيق وإيراد النقول عن العلماء حوالي عشر صفحات من هذا الكتاب مما يتعين على الباحث الوقوف عليه.

قلت: وقد حسن أيضاً المصنف في هذا الكتاب كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

1 واعلم أن الحصر عبارة عن إيراد الشيء على عدد معين. وهو:
إما عقلي: مردد بين النفي والإثبات بجزم العقل بملاحظة مفهومه بالانحصار كحصر المتصور في الواجب والممتنع والممكن.
وإما الاستقائي: أي مستند إلى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانحصار أسباب العلم في الثلاثة أو في الأجزاء كانحصار الجسم المركب في أجزائه من العناصر الأربعة عند القائل بتركبه منها.
وإما جعلي: كحصر المصنف مسائل الفن الذي صنف فيه في عدة أبواب تقتضيه المناسبة التي وقعت في خاطره.
انظر: حاشية الرهاوي على شرح ابن الملك ص 30-31.

2 واعلم أن الاستقراء على قسمين: تام وناقص.
فالأول: هو أن يكون الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه. وهو يفيد اليقين.
والثاني: أن يكون الاستدلال ببعض الجزئيات. وهو لا يفيد اليقين لجواز أن يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرئ، ويسمى ناقصاً، والأول يسمى تامّاً وكاملاً.

3 في م: الأمة.

4 قال ابن الملك ص 30: وجه الحصر على الأربعة: إن ما هو الحجة في حقنا إن كان من الله تعالى فهو الكتاب، وإن كان من غيره فإن كان من الرسول فهو السنة، وإن كان من غيره، فإن اتفقت الآراء فهو الإجماع وإلا فهو القياس، والأولى أن يستدل فيه بالاستقراء.

صدورنا، المنزل على رسولنا (الْمَنْقُولُ مُتَوَاتِراً)[1] أي إلينا. فخرج سائر الكتب السماوية، وكذا الأحاديث القدسية، والأخبار النبوية، والقراءة الشاذة المروية كقراءة أبي بن كعب: «فعدة من أيام أخر متتابعات»، كذا في شرح المنار لابن فرشته[2]. (وهي غير محفوظة عنه)[3]، بل المروي عنه: «ومن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وكذا قراءة ابن مسعود: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا﴾ بدل أيديهما، وعلى تقدير صحة قراءة أبي على ما تقدم.

فالفرق بينها وبين قراءة ابن مسعود: تلقي العلماء بالقبول، والعمل بالثاني دون الأول. ولذا سُمِّيَ الثاني مشهوراً دون الأول فتأمل.

فإنّهم قالوا: المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب، وهي نسخ معنوي؛ لأن الزيادة بيان من حيث أنّها تبين محتمل اللفظ، ونسخ من حيث أنّها ترفع الإطلاق، وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ إن شاء الله تعالى.

وأما إطلاق ابن الملك في جواز نسخ الكتاب بالسنة، ففيه نظر، لانحطاط درجتها عنه، فإن النسخ يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ كما سيأتي بيانه ويتضح برهانه.

وفي التلويح[4]: القراءة الشاذة لم تنقل إلينا بطريق التواتر، بل بطريق الآحاد، كما اختص بمصحف أبي رضي الله عنه، أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه.

وكذا خرج ما نسخت تلاوته، وبقيت أحكامه مثل: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله» أي على تقدير الإحصانِ.

ثم اعلم أن الكرماني[5] قال في شرح البخاري: القرآن لفظه معجِز، وينزل بواسطة جبريل عليه السلام.

والقدسي غير معجز وبدون الواسطة.

---

1 وهو ما امتنع فيه تواطؤهم على الكذب.

2 يعني ابن ملك.

3 وفي ل: (وهو غير محفوظ عنه) ساقط.

4 التلويح 66/1.

5 ابن الكرماني (762-833هـ = 1361-1430م).
يحيى بن محمد بن يوسف السعيدي، تقي الدين ابن الكرماني: باحث، له علم بالطب والحديث. قال المقريزي: كان فاضلاً في عدة فنون. نسبته الاولى إلى «سعيد بن زيد» أحد الصحابة العشرة. وأصله من كرمان، ومولده ببغداد. ووفاته بالقاهرة. ولي بها نظر المرستان المنصوري. له كتاب في «الطب» لعله «المختصر من خواص أبي العلاء ابن زهر»، و«مختصر صحيح مسلم» في الحديث، و«مختصر تاريخ مكة للازرقي»، و«مجمع البحرين وجواهر الحبرين» في شرح البخاري. (انظر: الأعلام 166/8-167).

وفي حاشية التلويح: الأحاديث الإلهية هي التي أوحى الله إلى نبيه عليه السلام ليلة الإسراء، ويسمى بأسرار الوحي.

وقال ابن الملك في شرح المشارق[1]: أن الحديث القدسي ما أخبر الله به نبيه بإلهام أو بِمنام، فأخبر ﷺ عن ذلك المعنى بعبارة نفسه، انتهى.

فالفرق بينه وبين الحديث النبوي: أنه ﷺ إذا عبر عن المعنى الموحى إليه بألفاظ ونسبها إليه، فهي قدسي وإلا فنبوي.

فلا يشكل بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4].

وحاصله: أن الوحي إما جلي فهو القرآن، وإما خفي فهو غيره سواء يكون قدسيّاً أو نبويّاً.

وقيل الفرق: أن لفظ القرآن تعبدي بخلاف لفظ القدسي، ولذا جاز روايته بالمعنى للنبي.

ثم اعلم أن الأصولين يبحثون من القرآن من حيث أنه دليل الحكم الشرعي. والدليل عليه إنما هو آية أو بعضها ـ ولو كلمة ـ ، فأطلقوا القرآن على الجزء كما أطلقوا على الكل.

نعم، لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة أو كلمتين فصاعداً ما لم يبلغ حد الآية عند أكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب، وإن دلت على حكم شرعي لكن ذلك أمر آخر يتعلق بنظر الفقيه الفرعي لا الأصولي. وإطلاقه على الكل والجزء حقيقة.

والمراد بالجزء[2]: ما يدل على الحكم ويفيده.

وأما حروف المباني فإنّها لا تسمى قرآناً عند الأصوليين، ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بِها، وإن عدها القراء قرآناً بخلاف حروف المعاني، فإنّها تسمّى قرآناً.

وإنما لم يتعرض المصنف لكونه معجزاً؛ لأنه ليس بِمشترك بين الأجزاء؛ إذ الإعجاز إنما هو بسورة أو بِمقدارها فأقصر سورة في القرآن ثلاث آيات، والجزء يقع على آية أو بعضها، فلم يكن مشتركاً بين الأجزاء يدل على ذلك، ولذا قال شمس الأئمة السرخسي: إن ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجزة.

---

1 مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية: للإمام رضي الدين حسن بن محمد الصغاني المتوفى سنة خمسين وستمائة. جمع فيه من الأحاديث الصحاح عدده على تعداد الشارح الكازروني ألفان ومائتان وستة وأربعون حديثاً. وبين في آخر كل باب أو نوع عدد أحاديثه.

وشرح الشيخ عبد اللطيف بن عبد العزيز المعروف بـ«ابن الملك» شرحه شرحاً لطيفاً، سماه «مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار». (انظر: كشف الظنون 2/1688-1689).

2 في م: باللفظ.

لكن قال الفاضل الهندي[1] في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: 34] أي آية وما دونَها.

يعني: ما يدل على حكم أمري أو خبري.

والصحيح: أن إعجازه باعتبار كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة مبنى ومعنى له[2] لا بإخباره عن المغيب أو بالصدق أو بأسلوبه الغريب.

فإن قلت: الحد صادق على البسملة في أوائل السور، والحال أنّها ليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب أبي حنفية؛ لأنه لم يكفر منكرها، ولم يتعلق بِها جواز الصلاة، ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض.

والجواب: أنّها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه أنزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس: «أن النبي عليه السلام كان لا يعرف ختم سورة، ولا ابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبرائيل بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة»[3]، رواه أبو داود والحاكم.

فإن قلت: هذا يلائم مذهب الشافعي[4]، فإن تكرار النزول يقتضي تعدد القرآنية؟

---

1 الفاضل الهندي: بهاء الدين محمد بن تاج الدين حسن الأصبهاني المعروف بالفاضل الهندي من علماء الشيعة الإمامية المتوفى قتيلاً بأيدي الفراعنة بأصبهان سنة 1137 سبع وثلاثين ومائة وألف ومولده سنة 1062. له من الكتب تفسير القرآن، تلخيص كتاب الشفا لابن سينا، الخورا البريعة في أصول الشريعة، رموز الأحكام الشريعة من الخمسة التكليفية والوضعية، الزبدة في أصول الدين، شرح عوامل المائة للجرجاني، شرح قصيدة الحميري، شرح الكافية لابن الحاجب، كتاب الزكاة، كتاب الصلاة، كشف اللسام عن قواعد الأحكام في الفقه، المناهج السوية في الروضة، البهية بشرح اللمعة الدمشقية، منية الحريص على فهم شرح التلخيص.

انظر: هدية العارفين 318/2.

2 ساقط في م.

3 أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة (باب: من جهر به) بلفظ: «كان النبي ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾»، وهذا لفظ ابن السرح. وأخرجه أيضاً الحاكم في المستدرك في كتاب الإمامة وصلاة الجملعة (باب: التأمين) بلفظ: «كان النبي ﷺ لا يعلم ختم السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم» هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه.

4 الإمام الشافعي (150-204هـ = 767-820م).

محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة 199 فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. قال المبرد: كان الشافعي أشعر الناس وآدبهم وأعرفهم بالفقه والقرآت. وقال الإمام ابن حنبل: ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منة. وكان من أحذق قريش بالرمي، يصيب من العشرة عشرة، برع في ذلك أولاً كما برع في الشعر واللغة وأيام العرب، ثم أقبل على الفقه والحديث، وأفتى وهو ابن عشرين سنة. وكان ذكيا مفرطاً. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب «الأم» في

قلت: القول بتكرره لا يقتضي القول بتعددها كيف؟

وقد قيل: بتكرر نزول الفاتحة، ولم يقل أحد بتعدد قرآنيتها، نعم، لولا أنه أريد بِها الفصل لكان يلزم تعددها كتعدد قوله: ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: 13] ونحوها[1].

ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم أنّها ليست من أوائل السور، ولا من أواخرها، بل آية مستقلة في جملة سورها بدليل كتابتها من غير إنكار على إثباتِها مع المبالغة بتوصيتهم لتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين.

وقد يقال: ومع ذلك لا يفيد القطع بِما قاله المتأخرون، بل الظن كما صرح به ابن الحاجب[2].

وإنما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونِها قرآناً، فإن مالكاً يقول: إنّها ليست من القرآن، إلا في النمل، فإنها بعض آية فيها، وذلك يورث الشبهة، ومثل هذا يَمنع التكفير، وإنَّما لم يجز بِها الصلاة لشبهة الاختلاف[3] في كونِها آية تامة أم لا؟

فإن الشافعية على أنّها آية كاملة من أول كل سورة على الأصح عندهم فيما عدا الفاتحة،

الفقه، سبع مجلدات، جمعه البويطي، وبوبه الربيع بن سليمان، ومن كتبه «المسند» في الحديث، و«أحكام القرآن» و«السنن» و«الرسالة» في أصول الفقه، منها نسخة كتبت سنة 265هـ، في دار الكتب، و«اختلاف الحديث» و«السبق والرمي» و«فضائل قريش» و«أدب القاضي» و«المواريث» ولابن حجر العسقلاني «توالي التأسيس، بمعالي بن إدريس» في سيرته، ولأحمد بن محمد الحسني الحموي المتوفى سنة 1098 كتاب «الدر النفيس» في نسبه، وللحافظ عبد الرؤوف المناوي، كتاب «مناقب الإمام الشافع» وللشيخ مصطفى عبد الرازق رسالة «الإمام الشافعي» في سيرته، ولحسين الرفاعي «تاريخ الإمام الشافعي» ولمحمد أبي زهرة كتاب «الشافعي» ولمحمد زكي مبارك رسالة في أن «كتاب الأم» لم يؤلفه الشافعي وإنما ألفه البويطي، يعني أن البويطي جمعه مما كتب الشافعي. وفي طبقات الشافعية للسبكي، بعض ما نصف في مناقبه. (انظر: الأعلام 26/6-27).

1 في م ساقط.

2 ابن الحاجب (570-646هـ = 1174-1249م).

عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب: فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية. كردي الاصل. ولد في أسنا (من صعيد مصر) ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالاسكندرية. وكان أبوه حاجباً فعرف به.

من تصانيفه: «الكافية» في النحو، و«الشافعية» في الصرف، و«مختصر الفقه» استخرجه من ستين كتاباً، في فقه المالكية، ويسمى «جامع الامهات»، و«المقصد الجليل» قصيدة في العروض، و«الامالي النحوية»، و«منتهى السول والامل في علمي الاصول والجدل» في أصول الفقه، و«مختصر منتهى السول والامل»، و«الايضاح» في شرح المفصل للزمخشري، و«الامالي المعلقة عن ابن الحاجب» في الكلام على مواضع من الكتاب العزيز، وعلى المقدمة وعلى المفصل وعلى مسائل وقعت له في القاهرة، وعلى أبيات من شعر المتنبي. (انظر: الأعلام 211/4).

3 الفرق بين الخلاف والاختلاف: أن الخلاف ما لم يكن مستنداً إلى دليل، والاختلاف: ما استند إلى دليل، ولذا ينفذ القضاء بالحكم في الثاني دون الأول.

فإنّها آية كاملة منها بلا خلاف.

وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية، وإلا فقد ذكر التمرتاشي[1] في شرح جامع الصغير أنه لو اكتفى بِها يجوز الصلاة عند أبي حنفية.

لكن الصحيح هو الأول.

وأما قراءة الحائض والجنب والنفساء، فإنَّما جازت لقصد التيمن كجواز قراءة: ﴿الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] عند قصد الشكر، لا التلاوة كيف لا؟ والبسملة قرآن في سورة النمل إجماعاً.

(وَهُوَ) أي الكتاب المسمى بالقرآن والفرقان (نَظْمٌ) أي ألفاظ مترتبة بعضها على بعض في البناء، (وَمَعْنًى) أي مستفاد من ذلك المبني.

ولا شك أن المبنى لا ينفك عن المعنى، فالجمع بينهما لدفع وهم من توهم أنه اسم للمعنى فقط عندنا لقول أبي حنيفة بجواز القراءة في الصلاة بالفارسية مع القدرة على العربية.

وهذا مرجوع عنه كما نقل مولانا قاسم[2] الحنفي تلميذ ابن الهمام.

لكن يلوح من عبارة التلويح: أن المراد بالمعنى الكلام القديم، فيكون المعنى أن القرآن كما يطلق على اللفظ الحادث، يطلق على الكلام النفسي، بل هو الأولى كما لا يخفى من قواعد المتكلمين بخلاف أصول الفقهاء والمجتهدين.

وفي شرح العقائد[3]: أن الكلام النفسي يعبر عنه بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف.

فقيل: إنه مجاز من تسمية المدلول باسم الدال.

---

1 أحمد بن إسماعيل التُّمُرْتَاشِي نزيل كُرْكَانج.
له كتاب «الفتاوى»، وشرح «الجامع الصغير»، وكتاب «التراويح». (تاج التراجم ص 108).

2 ابن قطلوبغا (802-879هـ = 1399-1474م).
قاسم بن قطلوبغا، زين الدين، أبو العدل السودوني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيخوني) الجمالي: عالم بفقه الحنفية، مؤرخ، باحث. مولده ووفاته بالقاهرة.
قال السخاوي في وصفه: إمام علامة، طلق اللسان، قادر على المناظرة، مغرم بالانتقاد ولو لمشايخه، مع شائبة دعوى ومساجحة!.
له: «تاج التراجم» في علماء الاحناف، و«غريب القرآن»، و«تقويم اللسان»، و«نزهة الرائض في أدلة الفرائض»، و«تلخيص دولة الترك»، و«تراجم مشايخ المشايخ»، و«تراجم مشايخ شيوخ العصر» لم يكمله، و«معجم شيوخه»، ورسالة في «القراآت العشر»، و«الفتاوى»، و«شرح مختصر المنار» في الاصول، وغير ذلك.

3 شرح العقائد لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين من أئمة العربية والبيان والمنطق المتوفى سنة 793هـ. (أنظر: الأعلام 219/7).

والتحقيق: أن القرآن اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم وبين اللفظ الحادث المؤلف من السور والآيات، فيكون حقيقة فيهما.

وفي التلويح: فإن قيل: فيلزم عموم المشترك؟

قلنا: ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل، أنه موضوع للبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة، حتى يكونَ حمله على الكل، وعلى البعض من عموم المشترك، بل هو موضوع تارة للكل خاصة، وتارة لما يعم الكل، والبعض. أعني الكلام المنقول في المصحف تواتراً، فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد، ولا يكون من عموم المشترك في شيء[1].

ثم قال[2]: يطلق[3] على الكلام الأزلي كما في قوله عليه السلام: «القرآن كلام الله غير مخلوق»[4] الحديث، وهو: صفة قديمة منافية للسكوت والآفة، ليست من جنس الحروف والأصوات، لا

---

1 التلويح 67/1.

2 التفتازاني في التلويح 68/1-69.

3 أي القرآن.

4 «القرآن كلام غير مخلوق، فمن قال بغير هذا فقد كفر».
قال في المقاصد: رواه الديلمي عن الربيع بن سليمان.
قال ناظر الشافعي حفصاً الفرد أحد غلمان بشر المريسي، فقال في بعض كلامه القرآن مخلوق، فقال كفرت بالله العظيم. وقال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أنس رفعه قال: القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق فاقتلوه، فانه كافر.
قال الشافعي: بسنده إلى رافع بن خديج وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين قالوا: سمعنا رسول الله ﷺ قرأ آية ثم قال القرآن: القرآن كلام غير مخلوق، فمن قال غير هذا فقد كفر انتهى.
وقال في المقاصد: والمناظرة دون الحديث صحيحة، وتكفير الشافعي لحفص ثابت كما ذكره البيهقي في مناقب الشافعي ومعرفة السنن وغيرهما. ولكن الحديث من الوجهين بل من جميع طرقه باطل، والسندان مختلفان على الشافعي.
قال البيهقي في الأسماء والصفات: ونقل إلينا عن أبي الدرداء مرفوعاً: القرآن كلام الله غير مخلوق، وروي ذلك أيضاً عن معاذ وابن مسعود وجابر، ولا يصح شيء من ذلك، ولا ينبغي أن يستشهد به، وسرد من الأدلة المرفوعة لمعنى كون القرآن كلام الله غير مخلوق ما فيه كفاية، وساق عن الصحابة والتابعة وأئمة المسلمين ما فيه مقنع، وعلى هذا مضى صدر الأئمة لم يختلفوا في ذلك، ثم نقل عن جعفر الصادق في من قال: إنه مخلوق إنه يقتل ولا يستتاب.
وعن علي بن المديني والامام مالك: أنه كافر، زاد مالك فاقتلوه.
وعن ابن مهدي وغيره: يستتاب، فإن تاب، وإلا ضربت عنقه.
وقال البخاري في خلق أفعال العباد: وتواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ أن القرآن كلام الله، أان أمر الله قبل مخلوقاته. قال: ولم يذكر عن أحد من المهاجرين والأنصار والتابعين خلافُ ذلك، وهم الذين أدوا إلينا الكتاب

تختلف إلى الأمر والنهي والإخبار، ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال إلا بحسب التعلقات والإضافات.

وفي التلويح: وفائدة إنزاله ابتلاءُ الراسخين في العلم بِمنعهم عن التفكير فيه، والوصول إلى ما هو غاية متمناهم من العلم بأسراره، فكما أن الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم، والإمعان في الطلب، كذلك العلماء مبتلون بالوقف، وترك ما هو محبوب عندهم؛ إذ ابتلاء كل أحد إنّما يكون بِما هو على خلاف هواه، وعكس متمناه[1].

فإن قيل: على قول المتأخرين يجب سجدة التلاوة إذا تلاها بالفارسية، ويحرم مس المصحف، إذا كتب بِها، ويحرم قراءة القرآن بِها على الجنب والحائض ونحوها. فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضاً، فكيف يصح قوله في الصلاة؟

قلنا: بنى الشارح كلامه على قول المتقدمين، فإنه لا نص عنهم في ذلك، والمتأخرون بنوا الأمر على الاحتياط لقيام الركن الأصلي، وهو المعنى.

ثم قيل: الخلاف في الفارسية لا غير، لأنّها قريبة من العربية في الفصاحة.

فأما القراءة بغيرهما، فلا يجوز بالاتفاق.

والصحيح أن الخلاف فيما عدا العربية على الإطلاق، إلا أنه مقيد بِمن لا يتهم بشيء من البدع، ومن غير اختلال النظم حتى تبطل بقراءة التفسير فيها اتفاقاً، ومن غير تعمد، وإلا لكان مجنوناً، فيداوي أو زنديقاً فيقتل، كذا في التلويح[2].

قال ابن الملك: ولم يرد به أن النظم والمعنى جزآن من القرآن؛ لأن المعنى لا يكتب، بل يراد

والسنة قرناً بعد قرن، ولم يكن بين أحد من أهل العلم فيه خلاف إلى زمن مالك والثوري وحماد وفقهاء الأمصار، ومضى على ذلك من أدركنا من علماء الحرمين والعراقيين والشام ومصر وغيرهما. وأطال أبو الشيخ وغيره بذكر الآثار في ذلك. ولكن الاختلاف في تكفير المتأولين المخطئين من أهل الأهواء شهير. وروي عن يحيى عن أبي طالب أنه قال: من زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر، ومن زعم أن الإيمان مخلوق فهو مبتدع، والقرآن بكل جهة غير مخلوق. وعن عمرو بن دينار قال: أدركت الناس منذ سبعين سنة يقولون: كل شيء دون مخلوق ما خلا كلام الله، فانه منه، إليه يعود انتهى ما في المقاصد، وقد حكم بوضع هذا الحديث ابن الجوزي وتبعه الصغاني.

وقال النجم: يُروى عن أنس وأبي الدرداء ومعاذ وابن مسعود وجابر بأسانيد مظلمة، لا يحتج بشيء منها، كما قال البيهقي في الأسماء والصفات، والأدلة على أن القرآن كلام الله غير مخلوق كثيرة، وعليه أطبق أهل السنة من السلف والخلف، وكفَّر من قال بخلافه جماعةٌ: منهم جعفر بن محمد الصادق ومالك وعلي بن المديني والشافعي ومحنةُ الإمام أحمد فيه مشهورة وهي في مناقبه مذكورة، انتهى. (انظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس 122/2-124).

1 التلويح 23/1.

2 التلويح 74/1.

أن النظم كما يعتبر في القرآنية، يعتبر المعنى أيضاً، وليس نظماً مهملاً، بل نظم دال على المعنى، انتهى[1].

وبعده لا يخفى، ثم[2] قال: وفيه أي في الجمع رد لمن زعم أن المعنى المجرد قرآن، وهو مذهب أبي حنيفة أي مختاره، ولهذا جواز القراءة بالفارسية في الصلاة من غير عذر مع أن قراءة القرآن فرض فيها.

فقال المصنف: (وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى) إلاّ أنه أي أبا حنيفة لم يجعل النظم ركناً لازماً في الصلاة أي دون غيرها، وأقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز؛ لأنها حالة المناجاة مع الرب، يعني والمقصود حينئذ هو المعنى لا الإعجاز المتعلق بالمبنى.

والأصح أنه رجع عن هذا القول إلى قولهما كما روى نوح بن أبي مريم[3] أي وعلي ابن الجعد[4] أيضاً كما في شرح التحرير[1].

---

1 شرح المنار لابن ملك ص 45.

2 وفي م ساقط.

3 نوح ابن مريم: الجامع لقب أبي عصمة نوح بن أبي مريم يزيد بن جعونة الموزي. لقب بذلك لأنه أولُ من جمع فقه أبي حنيفة؛ وقيل لنه كان جامعاً بين العلوم. له أربعة مجالس: مجلس للأثر، ومجلس لأقاويل أبي حنيفة، ومجلس للنحو، ومجلس للشعر. روى عن الزهري ومقاتل بن حبان. مات سنة ثلاث وسبعين ومائة. وكان على قضاء مرو لأبي جعفر المنصور. (انظر: تاج التراجم ص 146).

4 علي بن الجعد بين عبيد الجوهري أبو الحسن. من أصحاب أبي يوسف رأى الإمام وهو صغير وحضر جنازته، وروى عنه من يوم مات أبو حنيفة رضي الله عنه.
قال الذهبي: وهو آخر أصحاب شعبة وابن أبي ذئب وطائفة تفرد بهم وآخر أصحابه وأكثرهم رواية عنه أبو القاسم البغوي. سمع منه مسلم جملة، ولكن لم يخرج عنه في صحيحه مع أنه أكبر شيخ وذلك لأنه فيه بدعة. قال نوبة من قالّ: إن القرآن مخلوق لم أعنفه.
قال إسحاق بن إسرائيل في جنازته علي بن الجعد أخبرني على أنه قعد نحو سبعين سنة أو ستين سنة يصوم يوماً ويفطر يوماً.
قال علي بن الجعد ولدت في آخر خلافة أبي العباس سنة ست وثلاثين ومائة. وتوفي سنة ثلاثين ومائتين ببغداد ودفن بمقبرة حرب وله ست وتسعون سنة. روى عنه البخاري وأبو داود. قال عبدوس كان عند علي بن الجعد عن شعبة نحوه من ألف ومائتي حديث. روى علي بن الجعد عن أبي يوسف سألت أبا حنيفة عن المحرم يحصر في الحرم فقال لا يكون محصراً فقلت أليس إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحصر بالحديبية وهي من الحرم فقال إن مكة يومئذ دار الحرب. فأما اليوم فهي دار الإسلام فلا يتحقق الحصر فيها. قال علي قال أبو يوسف وأما أنا فأقول إذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر تقدم ابنه الحسن.
انظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية ص 231-232.

وهكذا، لأنه يلزم منه أحد الأمرين: إما بطلان تعريف القرآن، لأن الفارسية غير مكتوبة في المصاحف أي ولا منقول عن الرسول ﷺ لا متواتراً ولا آحاداً، وإما جواز الصلاة بدون القرآن، لأنه اسم للنظم والمعنى المتعلقة بالقرآن، انتهى كلام ابن ملك[2].

واعترض على قوله: «وفيه رد لمن زعم أن المعنى المجرد قرآن، وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى» بأنه خلاف الصواب؛ لأنه إن أراد أن مذهب أبي حنيفة: أن القرآن هو المعنى فقط، واللفظ ليس بقرآن إلا مجازاً، فهو فاسد لا ينبغي لعاقل أن ينسب مثل هذا (الكلام)[3] إلى الإمام الأعظم، لأنه[4] يستلزم عدم إكفار من أنكر ما بين دفتي المصحف مع أنه عُلِمَ من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى، وعدم كون المقروء كلاماً، ونحو ذلك مما هو ظاهر البطلان عديم البرهان. وأظهر من ذلك أنه يلزم أن لا يجوز في الصلاة قراءة الألفاظ على ما نقل هو عن الإمام، ومثل هذا الكلام نقل[5] عن بعض أصحاب الأشعري عنه، ورد عليهم القاضي عضد[6] بأن هم لم يفهموا كلام الأشعري. وإن أراد أن القرآن يطلق على المعنى أيضاً، فهذا هو مذهب

---

1 في تيسير التحرير 4/3: وقد عرفت أن قيد العربي معتبر في مفهوم مسماه، ولم يسم بهذا الاسم إلا الموجود في الخارج العربي على ما رواه عنه نوح بن مريم وعلي بن الجعد، وعليه الفتوى حتى قال الإمام أبو بكر محمد بن الفضل: لو تعمد ذلك فهو مجنون فيداوي، أو زنديق فيقتل.
التحرير في أصول الفقه: للعلامة كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن همام الحنفي المتوفى سنة إحدى وستين وثمانمائة.
شرحه تلميذه الفاضل محمد بن محمد بن أمير الحاج الحلبي الحنفي المتوفى سنة 879هـ شرحاً ممزوجاً وسماه بـ«التقرير والتحبير».
ثم شرحه المحقق محمد أمين المعروف بأمير بادشاه البخاري نزيل مكة شرحاً ممزوجاً وأجاد وسماه «تيسير التحرير» وذكر أن من شرحه قبل لم يكن فارس ميدان فراسته.
واختصره الشيخ زين العابدين ابن نجيم المصري الحنفي المتوفى سنة سبعين وتسعمائة وسماه «لب الأصول».
انظر: كشف الظنون 358/1.

2 شرح المنار لابن ملك، ص 47-48.

3 وفي م ساقط.

4 وفي م: لا.

5 وفي ل ساقط.

6 عضد الدين الايجي (. . .-756هـ= . . .-1355م).
عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الايجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاماً. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً.

أبي حنيفة ومحققي أهل السنة، فلا معنى للرد؛ إذ عندهم يطلق القرآن بالاشتراك اللفظي على اللفظ والمعنى. ومثل هذه الأمور إنّما ينشأ من الخبط في فهم كلامهم كما فِيما نحن فيه من تحقيق مرامهم.

فإنه قد وقع الاختلاف بين الأئمة أن الإعجاز في النظم والمعنى جميعاً أو في كل واحد فالأكثرون على الأول.

وذهب بعضهم إلى الثاني، ومنهم أبو حنيفة.

ثم بنوا على هذا الاختلاف جواز القراءة بالمعنى وعدمها، لكن جوزها أبو حنيفة مع الكراهة، وأبو يوسف[1] ومحمد لم يجوزا إلا عند الضرورة، لأنّهما من الأكثرين.

والتحقيق ما ذكره شمس الأئمة[2]: أن المعنى معجز أيضاً، ولكن عدم تجويزهما القراءة بالفارسية أو بالمعنى إلا[1] عند الضرورة، لأن متابعة النبي ﷺ وموافقة السلف في أداء هذا

= من تصانيفه: المواقف في علم الكلام، والعقائد العضدية، والرسالة العضدية في علم الوضع، وجواهر الكلام مختصر المواقف، وشرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان، وأشرف التواريخ، والمدخل في علم المعاني والبيان والبديع. (انظر: الأعلام 295/3).

1 أبو يوسف (113-182هـ= 731-798م).

يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف: صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيهاً علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة. وتفقه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، فغلب عليه «الرأي» وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد. ومات في خلافته، ببغداد، وهو على القضاء. وهو أول من دعي «قاضي القضاة» ويقال له: قاضي قضاة الدنيا!، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه، على مذهب أبي حنيفة. وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب. من كتبه «الخراج» و«الآثار» وهو مسند أبي حنيفة، و«النوادر» و«اختلاف الأمصار» و«أدب القاضي» و«الأمالي في الفقه» و«الرد على مالك ابن أنس» و«الفرائض» و«الوصايا» و«الوكالة» و«البيوع» و«الصيد والذبائح» و«الغصب والاستبراء» و«الجوامع» في أربعين فصلاً، ألفه ليحيى بن خالد البرمكي، ذكر فيه اختلاف الناس والرأي المأخوذ به. قلت: وللمعاصر محمد زاهد الكوثري «حسن التقاضي، في سيرة الامام أبي يوسف القاضي». (انظر: الأعلام 193/8).

2 ابن سهل السرخسي (-483هـ = -1090م).

محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الائمة: قاض، من كبار الاحناف، مجتهد، من أهل سرخس (في خراسان). أشهر كتبه: المبسوط في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءاً، أملاه وهو سجين بالجب في أوزجند (بفرغانة).

وله: شرح الجامع الكبير للامام محمد، وشرح السير الكبير للامام محمد، والنكت وهو شرح لزيادات الزيادات للشيباني، والاصول في أصول الفقه، وشرح مختصر الطحاوي.

وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الخاقان ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. (انظر: الأعلام 315/5).

قلت: شمس الأئمة لقب جماعة من علماء الحنفية، عند إطلاقه في كتب المذهب الحنفي يراد به شمس الأئمة السرخسي صاحب المبسوط، وفي ما عداه يذكر مقيداً.

الركن فرض في حق من يقدر عليه. وتجويزهما بالمعنى عند الضرورة شاهد صدق، وهو[2] أن المعنى أيضاً قرآن معجز، فليس النزاع فيه. والذي نقل رجوع الإمام عن هذا القول ليس معناه أنه رجع من أن المعنى ليس بقرآن، فإنه افتراء محض عليه، بل معنى رجوعه أنه رجع عن تجويز القراءة بالفارسية لقوة الدليل الاستحساني كما ذكرنا.

فقوله: «وهو اسم للنظم والمعنى»: رد على المعتزلة أن الكلام هو الأصوات والحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي ﷺ ورد لما عَزَى[3] بعض أصحاب الأشعري إلى الإمام.

وقال أبو الليث[4]: هذه مسألة لا يتضح لأحد ما قاله أبو حنيفة.

وقد صنف الكرخي[5] فيها تصنيفاً طويلاً، ولم يأت بدليل شاف، والله سبحانه أعلم.

لا يقال المتشابه قرآن، وليس له معنى؛ لأن له معنى، ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيامة كالعلم والقدرة.

---

1 وفي ل ساقط.

2 وفي م ساقط.

3 أي نسب.

4 نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الليث السمرقندي، إمام الهدى. له «تفسير القرآن»، وكتاب «النوازل» في الفقه، و«خزانة الأكمل»، و«تنبيه الغافلين»، وكتاب «بستان العارفين». توفي ليلة الثلاثاء لإحدى عشرة خلت من جمادى الآخرة، سنة ثلث وتسعين وثلاثمائة.
قلت: تفقه أبو الليث على أبي جعفر الهِنْدُواني.
وله من المصنفات غير ما ذكر: كتاب «عيون المسائل»، وكتاب «تأسيس النظائر»، و«مقدمة الصلاة» المشهورة، وكتاب «الفتاوى».
والصواب في اسم كتابه: «خزانة الفقه».
وذكر وفاته الذهبي سنة خمس. (انظر: تاج التراجم ص 310).

5 وعبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم، أبو الحسن الكرخي، من كرخ جدان. انتهت إليه رياسة الحنفية بعد أبي حازم، وأبي سعيد البرعي، وانتشرت أصحابه. تفقه عليه أبو بكر الرازي، وأبو عبد الله الدامغاني، وأبو علي الشاشي، وأبو القاسم التنوخي. وكان كثير الصوم والصلاة صبوراً على الفقر والحاجة واسع العلم والرواية. صنف «المختصر» و«الجامع الكبير» و«الجامع الصغير»: وأودعها الفقه، والحديث، والآثار المخرّجة بأسانيده، وكتاب «الأشربة». أصابه الفالج في آخر عمره، فكتب أصحابه إلى سيف الدولة ابن حمدان، فلما علم الكرخي بذلك بكى، وقال: اللهم لا تجعل رزقي إلا من حيث عودتني. فمات قبل أن تصل إليه صلة سيف الدولة؛ وكانت عشرة آلاف درهم. وكان من تولى القضاء من أصحابه هجره. مولده سنة ستين ومائتين، ووفاته ليلة النصف من شعبان سنة أربعين وثلاثمائة. (انظر: تاج التراجم ص 200-201).

وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بِمحالها يسمى كلام الله، والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم إلا أن الأحكام لما كانت في نظر الأصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الأزلي جعل القرآن اسماً له، واعتبر في تفسيره ما يُميزه عن المعنى القديم.

ثم في ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي حقيقة رعاية للأدب في كلام الرب؛ لأن النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب ومنه نظم الشعر، ففيه بحسب الإشارة المفهومة من حسن العبارة تشبيه ألفاظ القرآن بأنفس الجواهر.

وإنما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره؛ لأنه تعريف للخاص وغيره مطلقاً، أي سواء كان من القرآن أو السنة لا من حيث أنه منِ القرآن، فرعاية الأدب فيه ـ أي في اللفظ ـ غير لازمة كذا في شرحي المنار: إفاضة الأنوار وجامع الأسرار شارحي الهداية[1] الأكمل[2] والكاكي[3].

وقال ابن الملك: فالأولى أن يقال إطلاق النظم واللفظ جائز على السواء؛ لأن كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى[4].

يعني لأن الأصولي يستدل بالقرآن على الحكم الشرعي، وذلك إنّما يكون باللفظ الحادث

---

1 الهداية في الفروع لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني الحنفي المتوفى سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة. وهو شرح على متن له سماه «بداية المبتدي»، ولكنه في الحقيقة كالشرح لمختصر القدوري وللجامع الصغير لمحمد. (انظر: 2/2031-2032).

2 ومحمد بن محمد بن محمود، علامة المتأخرين، وخاتمة المحققين، أكمل الدين البَابَرْتِي.
برع، وساد، وأفتى، ودرَّس، وأفاد.
وصنف فأجاد، فمن ذلك: شرح مشارق الأنوار، وشرح الهداية المسمى بالعناية، وشرح البزدوي، وشرح المنار، وشرح ألفية ابن معطي، وشرح التلخيص في المعاني والبيان، وشرح مختصر ابن الحاجب الأصلي، وشرح السراجية، ومقدمة في الفرائض، وشرح تلخيص الخِلاطي للجامع الكبير، قطعتين لم يكمل، وشرح تجريد النصير الطوسي لم يكمل، وحاشية علي الكشاف إلى تمام الزهراوين. وكانت وفاته ليلة الجمعة، تاسع عشر رمضان المعظم، سنة ست وثمانين وسبعمائة. (انظر: تاج التراجم ص276-277).

3 الكاكي (. . -749هـ= . . -1348م).
محمد بن محمد بن أحمد الخجندي السنجاري، قوام الدين الكاكي: فقيه حنفي. سكن القاهرة وتوفي فيها.
من كتبه: معراج الدراية في شرح الهداية، وجامع الاسرار في شرح المنار، وعيون المذاهب الكاملي مختصر جمع فيه أقوال الائمة الاربع ، وأهداه إلى السلطان شعبان بن محمد الملك الكامل. (انظر: الأعلام 36/7).

4 شرح المنار لابن ملك ، ص 44-45.

الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المجرد، انتهى، وبعده لا يخفى.

وأما ما قيل: من أن اللفظ كما يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر، ففي كل منهما سوء أدب فمدفوع؛ لأن إطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر إلى الأصل، بل بالنظر إلى العارض، فإن حقيقته جمع اللآلي في السلك، ثم استعمل في الشعر مجازاً لافتقاره إلى حسن ترتيب لتحصيل الوزن بخلاف اللفظ، فإنه حقيقة في الرمي ابتداء، فكان استعمال النظم أولى رعاية للأدب في كلام المولى مع أنه مضطر إلى استعمال أحدهما كما لا يخفى على أن في النظم إشارة إلى مناسبة المباني ومطابقة المعاني.

{أقسام النظم والمعنى}

(وَأَقْسَامُهُمَا) أي النظم والمعنى (أَرْبَعَةٌ) أي وكل قسم منهما أربعة، والأربعة إذا ضربت في الأربعة يبلغ ستة عشر، وأربعة أخرى يقابل القسم الثاني كما سيأتي، فيكون المجموع عشرين.

وهذا باعتبار ما يتعلق به الأحكام، وإلا فأقسامها أكثر من ذلك؛ لأنه بحر عميق فيه علم التوحيد والقصص والأمثال والحكم وغير ذلك من أحوال المكلفين، وأفعالهم، والأخبار المتعلقة بأعمالهم، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96]، فإنّها ليست أحكاماً فرعية، وإن كانت أقساماً شرعية، لا يقال: قسم الله الكتاب قسمين: محكماً ومتشابهاً بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: 7] الآية، لأنا نقول: إن هذه الأقسام موجود فيه، فلا بد من قبولها، وبأنّها اصطلاحات فقهية، بل اعتبارات عقلية على أن النص لا يقتضي الحصر على القسمين.

وذكر بعض المحققين: أن الأقسام في الحقيقة تبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسماً.

وذكر بيان تلك الكمية فما هي إلا بالاعتبارات الحيثية، وليست أقساماً حقيقة؛ لأن قسيم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء، وهذه الأقسام يجتمع بعضها مع بعض.

{وجوه النظم}

(الأَوّلُ) أي القسم الأول من الأقسام الأربعة (فِي وُجُوهِ النَّظْم)[1] (من الوجه) بِمعنى الجهة التي أصلها الوجهة، ويطلق على القبلة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، وقوله: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: 148]، أي جهاته التي هي بِمعنى

---

1 وفي ل ساقط.

الاعتبارات، فكأنه قال: باعتبارات النظم.

{الخاص}

(وَهُوَ) أي القسم الأول (الْخَاصُّ) كان الأخصر أن يقول: الأول في وجوه النظم: الخاص (وَهُوَ مَا) أي لفظ (وُضِعَ لِمَعْنًى) أي واحد احترازاً عن المهمل، فإنه لا معنى له، وعن المشترك، فإنه وضع لأكثر من معنى.

وكذا عما يكون دلالته بالطبع[1] أو بالعقل[2]، فإن دلالتهما ليست بالوضع[3]، وذلك لأن النكرة في النفي تعم، وفي الإثبات تخص.

ولا شك أن المخصوص[4] يدل على التوحد والانفراد.

ثم المعنى بالمعنى المدلول، لا ما يقابل العين، ليتناول قسمي الخاص الحقيقي كزيد، والاعتباري كإنسان ورجل على ما سيأتي.

قال الرهاوي: المراد بالمعنى هنا مدلول اللفظ الوضعي سواء كان جوهراً أو عرضاً[5]؛ لتناول الخاص بقسميه كزيد وعلم (مَعْلُومٍ) أي للسامع، وخرج به المجمل، لأن معناه غير معلوم له[6] (عَلَى الاِنْفِرَادِ) أي من حيث هو واحد، مع قطع النظر عن أن يكون له أفراد أو لا. كالمسلم، فإنه موضوع لمن له الإسلام، وليس فيه دلالة على الأفراد.

واحترز به عن العام كالمسلمين، فإنه موضوع لمعنى واحد شامل لأفراد.

هذا وفيه أن المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه لا بد أن يكون معلوماً للواضع عند الوضع وإن تعدد، وكذا للسامع العالم بالوضع، فلا حاجة إلى هذا القيد، ولذا ترك في مختصره المسمى بالزبدة حيث قال: «أما الخاص: فما وضع لمعنى واحد»، فترك لفظ «الكل»، ولفظ «معلوم»، لفظ «لفظ» أيضاً، لأنه معلوم من التقسيم.

---

1 إن طبع اللافظ يقتضي التلفظ به عند عروض ذلك المعنى له، وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دالاً على ذلك المعنى أعني فيكون الدلالة منسوبة إلى الطبع أضاً.

2 كاللفظ المسموع من وراء الجدار، فإنه يدل على وجود لافظه عقلاً، فإن المسموع من الشاهد يعلم وجود لافظه عقلاً بمشاهدة لا بدلالة اللفظ. أما المسموع في وراء الجدار فلا يعلم وجود لافظه إلا بدلالة اللفظ عليه عقلاً.

3 الوضع: تخصيص شيء بآخر ليفهم الثاني عند إطلاق الأول أو إحساسه.

4 وفي م: الخصوص.

5 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 63.

6 أي للسامع.

ويدل قوله على الانفراد بـ«واحد».

ثم المراد من كون الخاص معلوماً من حيث الذات، فلا ينافيه الإبهام من حيث الصفات، ولهذا جعلنا الرقبة مطلقة من قبيل الخاص لكونها اسماً لذات مرقوقة، ولا إبهام فيه من هذا الوجه، وإن احتمل أن تكون كافرة أو مؤمنة.

وهذا مبني على ما ذهب إليه الأكثر من أن اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر.

في شرح الزبدة: يخرج المطلق عند من لم يجعله خاصّاً ولا عامّاً.

وهو قول بعض مشايخنا وبعض أصحاب الشافعي؛ لأن المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة، فكأنه مبني على أن اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة.

{أنواع الخاص}

(جِنْساً كَانَ) أي سواء كان الخاص جنساً كإنسان، فإن معناه واحد معلوم، وهو (إنسان ذكر جاوز حد الصغر)[1] (أَوْ عَيْناً) كزيد، فإن معناه واحد معلوم، (وهذا كالحيوان الناطق)[2]، (أَوْ نَوْعاً) كرجل، فإن معناه واحد معلوم، (وهو ذات مشخصة)[3].

قال ابن الملك: لما كان مقصود الفقهاء معرفة الأحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في أحكام الشرع جنساً خاصّاً كالإنسان، فإنه مشتمل على الرجل والمرأة، والحكم بينهما متفاوت حتى أن من اشترى عبداً فظهر أنه أمته لم ينعقد البيع، واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعاً خاصّاً كالرجل.

فإن قلت: الرجل أيضاً مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره؟

قلنا: كلامنا بالنسبة إلى من له أهلية معتبرة، وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عيناً خاصّاً كزيد[4].

{حكم الخاص}

(وَحُكْمُهُ) أي حكم الخاص، وهو الأثر الثابت به (تَنَاوُلُ الْمَخْصُوصِ) وهو مدلول الخاص (قَطْعاً) تناولاً قاطعاً إرادة غيره عنه. وهذا عند مشايخ العراق خلافاً لمشايخ سمرقند، ومذهبهم مردود باتفاق العرف، حيث لا يعتبرون احتمالاً، لا عن دليل أصلاً، فلا يفرون من جدار

---

1 وفي م: الحيوان الناطق.

2 وفي م: وهو ذات مشخصة.

3 وفي م: وهو إنسان ذكر جاوز حد الصغر.

4 شرح المنار لابن ملك، ص 66-67.

لا شق فيه، ويعدون الخائف منه مجنوناً (بِلاَ احْتِمَالِ بَيَانٍ) أي بيان التفسير لنفي زعم من قال: الخاص يحتمل البيان؛ لأن بيانه إما إثبات الثابت أو إزالة الزائل، وكلاهما فاسد.

وإنّما قلنا بيان التفسير[1]؛ لأنه يحتمل بيان التغيير.

قال ابن الملك فإن قلتَ: كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز؟

قلتُ: الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم، ولا يَمنع القَطع. ألا ترى أن من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام، وإذا كان مائلاً لا يلام، ولا يحتمل البيان أي بيان التفسير، لأنه يحتمل بيان التغيير.

فإن قلت: هذا الحكم مع الحكم الأول متلازمان، لأن المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان، وكذا بالعكس، فأي فائدة في ذكره؟

قلتُ: القول الأول لبيان المذهب، والثاني لنفي زعم من قال: الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد[2].

ويتفرع عليه مسائل كثيرة، ووسائل غزيرة حذفها المختصر من المتن.

ونحن نذكرها لما يترتب عليها من إيضاح المعنى على وجه يشتمل على أصل المتن المتين.

والشرح المفيد للوجه المبين بقولنا:

1 ـ فلا يجوز إلْحاق التعديل أي الطمأنينة في الركوع والسجود قدر تسبيحة والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد.

وهو قوله عليه السلام للأعرابي صلى في المسجد، وترك التعديل، «قُمْ فَصَلِّ، فإنك لم تصل»[3]، حديث متفق عليه[4] بياناً بأمر الركوع والسجود، وهو قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: 77] على سبيل الفرض كما ذهب أبو يوسف ومالك[1] والشافعي؛ لأن قوله

---

1 لأن من شرطه أن يكون النص مجملاً أو مشكلاً، والخاص بَيِّنٌ بنفسه، فلا يكون فيه إجمال ولا إشكال.

2 شرح المنار لابن ملك، ص 68-69.

3 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب صفة الصلاة (باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر ومايجهر فيها وما يخافت)، أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الصلاة (باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة)، وأبو داود في سننه في كتاب بلفظ: «ارجع فصل، فإنك لم تصل».

4 قال النووي في مقدمة رياض الصالحين: متفق عليه، فمعناه رواه البخاري ومسلم.
قال محمد بن علان في شرح رياض الصالحين (ص 45): لا اتفاق الأئمة. قال ابن الصلاح: لكن يلزم من اتفاقهما اتفاق الأئمة عليه؛ لأن الأمة اتفقت على تلقيهم لما روياه بالقبول.
انظر: دليل الفالحين 45/1.

تعالى: ﴿ارْكَعُوا﴾ خاص معلوم معناه، وهو الميلان عن الاستواء، وكذا السجود معلوم معناه، وهو وضع الجبهة على الأرض، ولا يحتمل البيان.

ومن أَلْحَقَ التعديل بأمر الركوع والسجود فجعله فرضاً يكون زائداً على النص بخبر الواحد، وذا لا يجوز[2].

وقيد بقوله: «على سبيل الفرض»؛ لأن إلحاق الطمأنينة بأمر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظراً إلى دليله، فإن الآحاد ظني، وهو يفيد الوجوب بمعنى انتقاص الصلاة بدونه، ولزوم الإثم بتركه، وليس حينئذ رفع بحكم الكتاب في أمره، ولهذا لا تبطل؛ لأن الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة أخبار الآحاد، وإذا صحت مع أن تتمة الخبر تفيد عدم توقف الصحة عليه، وهو قوله ﷺ: «وما انتقصت من هذا شيئاً فإنما انتقصته من صلاتك» أخرج هذه الزيادة أبو داود والترمذي[3] والنسائي[4] في حديث المسيء صلاته.

ووجه إفادته: عدم التوقف تسميتها صلاة، الباطلة ليست بصلاة، ولأن وصفها بالنقص والباطلة، إنما توصف بالانعدام، فعلم أنه ﷺ إنما أمره بالإعادة ليؤديها على غير كراهة لا للفساد، ومما يدل عليه أيضاً لو لم يكن هذه الزيادة تركه عليه السلام إياه بعد أول ركعة حتى أتم، ولو كان عدمها مفسداً لفسدت بأول ركعة، وبعد الفساد ولا يحل المضي في الصلاة، فحينئذ يجب حمل قوله عليه الصلاة والسلام: «فإنك لم تصل» على الصلاة الخالية عن الإثم

---

1 الإمام مالك (93-179هـ=712-795م).

مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. كان صلباً في دينه، بعيداً عن الأمراء والملوك، وشي به فضربه سياطاً انخلعت لها كتفه. ووجه إليه الرشيد العباسي ليأتيه فيحدثه، فقال: العلم يؤتى، فقصد الرشيد منزله واستند إلى الجدار، فقال مالك: يا أمير المؤمنين من إجلال رسول الله إجلال العلم، فجلس بين يديه، فحدثه. وسأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به، فصنف «الموطأ» . وله رسالة في «الوعظ» وكتاب في «المسائل» ورسالة في «الرد على القدرية» وكتاب في «النجوم» و«تفسير غريب القرآن» وأخباره كثيرة. وللجلال الدين السيوطي «تزيين المهالك بمناقب الامام مالك» ولمحمد أبي زهرة كتاب «مالك ابن أنس: حياته، عصره الخ» ولأمين الخولي «ترجمة محررة لمالك ابن أنس». (انظر: الأعلام 5/257-258).

2 لأنه يكون نسخاً لإطلاق القاطع بالظني، وهو ممنوع عندنا.

3 أخرجه الترمذي في سننه في أبواب الصلاة (في وصف الصلاة) بلفظ: «وإن انتقصت منه شيئاً انتقصت من صلاتك، قال: وكان هذا أهون عليهم من الأول أنه من انتقص من ذلك شيئاً انتقص من صلاته ولم تذهب كلها».

4 أخرجه النسائي في كتاب السهو (باب: أقل ما يجزئ من عمل الصلاة) بلفظ: «وما انتقصت من هذا فإنما تنتقصه من صلاتك».

على قول الكرخي، وعلى المسنونة على قول الجرجاني[1].

والأول أولى؛ لأن المجاز حينئذ في قوله: «لم تصل» يكون أقرب إلى الحقيقة، ولأن المواظبة دليل للوجوب.

وعن شمس الأئمة السرخسي[2] من ترك الاعتدال تلزمه الإعادة، وحينئذ فقول ابن حجر العسقلاني[3] في شرح البخاري هذا الحديث يرد على الحنفية، وليس لهم جواب أصلاً غير صحيح.

---

1 الجرجاني (740-816هـ= 1340-1413م).
علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو (قرب استراباد) ودرس في شيراز. ولما دخلها تيمور سنة 789هـ فر الجرجاني إلى سمرقند. ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي.
له: نحو خمسين مصنفاً، منها: التعريفات، وشرح مواقف الايجي، وشرح كتاب الجغميني في الهيئة، ومقاليد العلوم، وتحقيق الكليات، وشرح السراجية في الفرائض، والكبرى والصغرى في المنطق، والحواشي على المطول للتفتازاني، ومراتب الموجودات رسالة، ورسالة في تقسيم العلوم، ورسالة في فن أصول الحديث، وشرح التذكرة للطوسي في الهيئة، وشرح الملخص، وحاشية على الكشاف إلى آية ﴿إن الله لا يستحيي﴾ في القرويين. (انظر: الأعلام 7/5).

2 محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، شمس الأئمة صاحب المبسوط. تخرج بعبد العزيز الحلواني، وأملى المبسوط وهو في السجن. تفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحصيري، وغيره. مات في حدود الخمسمائة. وكان عالماً، أصولياً، مناظراً.
له كتاب في أصول الفقه جزآن ضخمان، وشرح «السير الكبير» في جزأين ضخمين، أملاهما وهو في الجب. فلما وصل إلى باب الشروط، حصل الفرج، فأطلق.
قال في المسالك: صنف كتاب «المبسوط» في الفقه في أربعة عشر مجلداً، أملاه من خاطره من غير مطالعة كتاب، ولا مراجعة تعليق، بل كان محبوساً في الجب بسبب كلمة نصح بها. وكان يملي عليهم من الجب وهم على أعلى الجب يكتبون ما يملي عليهم.
وله أيضاً شرح «مختصر» الطحاوي، وشرح كتاب «الكسب» لمحمد بن الحسن.
انظر: تاج التراجم ص 234-235.

3 ابن حجر العسقلاني (773-852هـ= 1372-1449م).
أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر: من أئمة العلم والتاريخ. أصله من عسقلان (بفلسطين) ومولده ووفاته بالقاهرة. ولع بالأدب والشعر ثم أقبل على الحديث، ورحل إلى اليمن والحجاز وغيرهما لسماع الشيوخ، وعلت له شهرة فقصده الناس للأخذ عنه وأصبح حافظ الإسلام في عصره.
قال السخاوي: انتشرت مصنفاته في حياته وتهادتها الملوك وكتبها الأكابر، وكان فصيح اللسان، راوية للشعر، عارفاً بأيام المتقدمين وأخبار المتأخرين، صبيح الوجه. وولي قضاء مصر مرات ثم اعتزل.
أما تصانيفه فكثيرة جليلة، منها: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ولسان الميزان، والإحكام لبيان ما في القرآن من الاحكام، وديوان شعر، والكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، وذيل الدرر الكامنة، وألقاب الرواة،

ومن المشايخ من قال: يلزمه الإعادة بكون الفرض هو الثاني، ولا إشكال في وجوب الإعادة، إذ هو الحكم في كل صلاة أديت مع كراهة التحريم، ويكون جابراً للأول؛ لأن الفرض لا يكرر، وجعله الثاني فرضاً يقتضي عدم سقوطه بالأول، وهو لازم ترك الركن لا الواجب، اللهم إلا أن يقال: إن ذلك امتنان من الله تعالى، إذ تحسب الكامل، وإن تأخر عن الفرض لما علم سبحانه أنه سيوقعه.

وقال بعض المحققين: ينبغي أن يحمل قول أبي يوسف على الفرائض العملية، وهي الواجبة، فيرتفع الخلاف، لأن الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ممنوعة عنده، أو يقال: خبر الطمأنينة اشتهر عنده، والزيادة تجوز بالمشهور.

ثم القول بالوجوب هو مختار المحققين، وإن عد سنة مؤكدة عند الأكثرين، والحق هو العدل[1] الوسط الجامع بين أقوال المجتهدين.

ثم[2] اعلم أن أبا حنيفة ومحمداً قالا: بوجوب الاستقرار في الركوع والسجود على رواية الكرخي لا الجرجاني.

وأما القومة والجلسة فتسنان عندهما باتفاق المشايخ.

2ـ ثم بطل شرط الوِلاء ـ بكسر الواو ـ وهو أن يتتابع في أفعال الوضوء بحيث لا يجف في خلاله عضو قبل إتمامه مع اعتدال الهواء، كذا قاله ابن الملك[3].

وهذا يخالف تفسيره في شرح المجمع[1] فإنه قال: الوِلاء هو أن يغسل الثاني قبل جفاف

وتقريب التهذيب في أسماء رجال الحديث، والإصابة في تمييز أسماء الصحابة، وتهذيب التهذيب في رجال الحديث، وتعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، وتعريف أهل التقديس، ويعرف بطبقات المدلسين، وبلوغ المرام من أدلة الأحكام، والمجمع المؤسس بالمعجم المفهرس، وتحفة أهل الحديث عن شيوخ الحديث، ونزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في اصطلاح الحديث، والمجالس، والقول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد، وديوان خطب، وتسديد القوس في مختصر الفردوس للديلي، تنقص الثالث، وتبصير المنتبه في تحرير المشتبه، ورفع الإصر عن قضاة مصر، وإنباء الغمر بأنباء العمر، وإتحاف المهرة بأطراف العشرة، والإعلام في من ولي مصر في الإسلام، ونزهة الألباب في الألقاب، والديباجة في الحديث، وفتح الباري في شرح صحيح البخاري، والتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، وتغليق التعليق في الحديث.

ولتلميذه السخاوي كتاب في ترجمته سماه الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الاسلام ابن حجر في مجلد ضخم.

انظر: الأعلام 1/178-179.

1 ساقط في ل.

2 وفي م: و.

3 شرح المنار لابن ملك، ص 72.

الأول في هواء معتدل، وهذا هو المشهور في تفسير الولاء.

وقيل: هو أن لا يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء.

وهو شرط صحة الوضوء عند مالك، وابن أبي ليلى[2]، والشافعي في القديم، لأنه عليه السلام واظب عليه، ولو جاز تركه لفعله مرة تعليماً للجواز.

وأخرج ابن ماجه، والطبراني، والبيهقي عن أبي بن كعب أنه عليه السلام: «توضأ على سبيل الموالاة، وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»[3].

والترتيب: وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام: «لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه، فيغسل وجهه ثم يديه»[4]، وكلمة «ثم» للترتيب.

وفيه أن الحديث ذكر السمعاني في الاصطلام[5]، واستدل به الرافعي في الشرح غير أن النووي ضعفه، وقال: غير معروف.

وزاد الدارمي: ولا يصح.

وقال ابن حجر: لا أصل له، وقال: مخرجوا أحاديث الرافعي لا وجود له في الروايات.

والتسمية: وهو شرط عند مالك، كذا ذكره ابن الملك[6]، وهذا ليس معروفاً من مذهب مالك، وإنما المعروف أنها شرط عند أحمد ابن حنبل[7] لقوله عليه السلام: «لا وضوء لمن لم يسم» رواه أبو داود، وابن ماجه، والترمذي، والحاكم عن أبي هريرة، بلفظ: «لا صلاة لمن لا وضوء

---

1 شرح مجمع البحرين وملتقى النيرين (لابن الساعاتي) لابن الملك، وهذا الكتاب ما زال مخطوطاً.

2 محمد بن أبي ليلى (...-148هـ/...-765 م).
محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى يسار الأنصاري، الكوفي. فقيه، فرضي، قارئ، محدث. روى عن الشعبي وعطاء ووكيع وغيرهم، وولي القضاء لبني أمية وولد العباس، وأفتى بالرأي قبل أبي حنيفة.
ومن آثاره: الفرائض. (انظر: معجم المؤلفين 399/3).

3 رواه ابن ماجه في سننه من حديث عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن معاوية بن قرة عن ابن عمر قال: توضأ رسول الله ﷺ واحدة واحدة فقال: «هذا وضوء لا يقبل الله صلاة إلا به». ثم توضأ ثنتين ثنتين وقال: «هذا وضوء القدر من الوضوء» وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال: «هذا أسبغ الوضوء وضوئي ووضوء خليل الله إبراهيم» مختصر.
ورواه البيهقي في سننه والطبراني في معجمه ولفظها قالا: دعا بماء فتوضأ مرة مرة وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به». (انظر: نصب الراية 28/1).

4 أخرجه ابن حجر أبو الفضل العسقلاني في تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير 59/1.

5 الاصطلام في رد أبي زيد الدبوسي، للإمام أبي المظفر: منصور بن محمد السمعاني، المتوفى: سنة تسع وثمانين وأربعمائة. (انظر: كشف الظنون 107/1).

6 شرح المنار لابن ملك، ص 73.

7 الإمام ابن حنبل (164-241هـ = 780-855م).

له، ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله»، وأخرجه الدارقطني عنه[1] بلفظ: «ما توضأ من لم يذكر اسم الله»[2].

والنية: وهو أن يقصد بوضوئه استباحة الصلاة، وإزالة الحدث، وهي شرط عند الشافعي،

= أحمد محمد بن بن حنبل، أبو عبدالله، الشيباني الوائلي: إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة. أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس. وولد ببغداد. فنشأ منكباً على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفاراً كبيرة إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والثغور والمغرب والجزائر والعراقين وفارس وخراسان والجبال والأطراف. وصنف «المسند» ستة مجلدات، يحتوي على ثلاثين ألف حديث. وله كتب في «التاريخ» و«الناسخ والمنسوخ» و«الرد على الزنادقة في ما ادعت به من متشابه القرآن» و«التفسير» و«فضائل الصحابة» و«المناسك» و«الزهد» و«الأشربة» و«المسائل» و«العلل والرجال».

وكان أسمر اللون، حسن الوجه، طويل القامة، يلبس الأبيض ويخضب رأسه ولحيته بالحناء. وفي أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن ومات قبل أن يناظر ابن حنبل، وتولى المعتصم فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن، وأطلق سنة 220هـ. ولم يصبه شر في زمن الواثق بالله-بعد المعتصم-ولما توفي الواثق وولي أخوه المتوكل ابن المعتصم أكرم الإمام ابن حنبل وقدمه، ومكث مدة لا يولي أحداً إلا بمشورته، وتوفي الإمام وهو على تقدمه عند المتوكل. ومما صنف في سيرته «مناقب الامام أحمد» لابن الجوزي، و«ابن حنبل» لمحمد أبي زهرة. (انظر: الأعلام 203/1).

1 أي أبو هريرة.

2 رواه أبي داود وابن ماجه من حديث يعقوب بن سلمة عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن يذكر اسم الله عليه» انتهى.

ورواه الحاكم في المستدرك فقال فيه: عن يعقوب بن أبي سلمة عن أبيه عن أبي هريرة فذكره ثم قال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقد احتج مسلم بيعقوب بن أبي سلمة الماجشون واسم أبي سلمة «دينار» انتهى كلامه.

قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في «كتاب الإمام»: نقل عن الحاكم أنه أخرج هذا الحديث في كتابه «المستدرك» من جهة ابن أبي فديك عن يعقوب بن أبي سلمة عن أبيه عن أبي هريرة، وأنه قال: صحيح الإسناد، وقد احتج مسلم بيعقوب بن أبي سلمة، وهذا إن صح عنه، فهو انتقال ذهني من يعقوب بن سلمة، إلى يعقوب بن أبي سلمة، ويعقوب بن أبي سلمة الماجشون احتج به مسلم، ويعقوب بن سلمة الليثي هذا لم يحتج به مسلم، وقد أخرجه ابن ماجه. والدارقطني من رواية ابن أبي فديك لم يقولا: إلا يعقوب بن سلمة، انتهى كلامه.

ورواه الدارقطني في سننه من حديث أيوب بن النجار عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما توضأ من لم يذكر اسم الله عليه وما صلى من لم يتوضأ» انتهى.

رواه الترمذي وابن ماجه من حديث أبي ثفال عن رباح بن عبد الرحمن أنه سمع جدته بنت سعيد بن زيد تحدث أنها سمعت أباها سعيد بن زيد يقول: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة» بلفظ أبي داود قال الترمذي: قال أحمد: لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد، وقال محمد بن إسماعيل يعني البخاري: أحسن شيء في هذا الباب حديث رباح بن عبد الرحمن، انتهى.

ورواه الحاكم في «المستدرك» أيضاً وصححه. وأعله ابن القطان في «كتاب الوهم والإيهام» وقال: فيه ثلاثة مجاهيل الأحوال: جدة رباح لا يعرف لها اسم ولا حال، ولا تعرف بغير هذا. ورباح أيضاً مجهول الحال. وأبو ثفال مجهول الحال أيضاً مع أنه أشهرهم، لرواية جماعة عنه: منهم الدراوردي، انتهى.

ومالك، وأحمد لقوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات»[1] حديث متفق عليه.

وهذه الشروط كلها في آية الوضوء، وهي قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ [المائدة: 6] خاصان معلوم معناهما، وهو الإسالة في الأول، وإصابة يد المبتلة في الثاني.

واشتراط هذه الأشياء بهذه الأخبار يكون زيادة على النص، ونسخاً له، فيبطل.

فإن قلت: فلم ما أوجبتم النية وأخواتها في الوضوء، كما أوجبتم التعديل في الصلاة؟

فالوجه في الجواب أن يقال: الأدلة السمعية أربعة أنواع:

1 ـ قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة أو المحكمة والسنة المتواترة.

2 ـ وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة.

3 ـ وظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية.

4 ـ وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهوماتها ظنية.

وبالأول يثبت الفرض القطعي والحرام بلا خلاف.

وبالثاني والثالث الوجوب، ويسمى الفرض الظني، والفرض العملي أيضاً، وكذا كراهة التحريم، والحرام على خلاف فيه،

وبالرابع: السنة والاستحباب وكراهة التنزيه، ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله.

فخبر التعديل من القسم الثالث؛ لأنه عليه السلام أمر بالإعادة ثلاثاً، فقال للأعرابي: «قم

= وذكره ابن أبي حاتم في «كتاب العلل»، وقال: هذا الحديث ليس عندنا بذاك الصحيح: أبو ثفال مجهول. ورباح مجهول، انتهى.

وقال الترمذي في «علله الكبير»: سألت محمد بن إسماعيل عن اسم أبي ثفال فلم يعرفه، ثم سألت الحسن بن علي الخلال، فقال: اسمه «ثمامة بن حصين»، انتهى.

رواه بن ماجه في سننه من حديث كثير بن زيد عن ربيح بن عبد الرحمن بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» انتهى.

ورواه الحاكم في «المستدرك» أيضاً وصححه.

رواه ابن ماجه أيضاً من حديث عبد المهيمن بن عباس ابن سهل بن سعد الساعدي عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه».

رواه الطبراني في «معجمه» حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي حدثنا شعيب ابن سلمة الأنصاري حدثنا يحيى بن يزيد بن عبد الله بن أنيس عن عبد الله بن سبرة عن جده أبي سبرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة إلا بوضوء ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» مختصر. (انظر: نصب الراية 3/1-8 باختصار).

1 عده الكتاني في نظم المتناثر من الحديث المتواتر ص24-28.

فصل، فإنك لم تصل»[1]، والأمر للوجوب، كذا قاله ابن الملك[2].

والمعنى: أن مثله لو كان يقتضي قطعي الثبوت لثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال، فإذا كان ظنية ثبت به الوجوب.

وأما خبر النية فمن القسم الرابع؛ لأنه احتمل أن يكون معناه ثواب الأعمال أو اعتبارها أو كمالها، فتكون مشترك الدلالة، فتثبت به السنة. ولا يدل على وجوبها؛ لأنها إنما تجب في العبادات المستقلة، وكذا استدل به صاحب الهداية[3] وغيره على اشتراط النية في الصلاة. والوضوء ليس بعبادة مستقلة، بل شرط ووسيلة. والنية ليست بشرط في سائر شرائط الصلاة كستر العورة.

فكذا في الطهارة، فمن ادعى الفرق فعليه البيان.

وكذا خبر التسمية، لأن مثله يستعمل لنفي الفضيلة غالباً كقوله عليه الصلاو والسلام: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»[4]، فإنه لنفي الفضيلة بالإجماع خلافاً لأحمد في رواية مع أنه معارض بقوله عليه السلام بسند ضعيف: «من توضأ وسمى كان طهوراً لجميع أعضائه، ومن توضأ ولم يسم كان طهوراً لما أصابه الماء»[5]، فلم يبق قطعي الدلالة.

وكذا دليل الولاء، وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك؛ إذ الأصل عدم الوجوب. ألا يرى أن النبي عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع أنهما سنتان في الوضوء عند الجمهور.

قال الرهاوي: وذلك لأن الوجوب إنما يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك. أما مطلق المواظبة، فلا يفيد الوجوب. ومواظبته ﷺ على الولاء، كانت مع الترك أحياناً كما في المضمضة

---

1 تقدم تخريجه.

2 شرح المنار لابن ملك، ص 74-75.

3 علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، برهان الدين المرغيناني، الرشداني.
صاحب الهداية، وكتاب البداية، وكفاية المنتهى في نحو ثمانين مجلدة. وكتاب التجنيس، والمزيد، ومناسك الحج.
مات سنة ثلث وتسعين وخمسمائة.
قال زيد الدين قاسم بن قطلوبغا السودوني: وله كتاب مختار مجموع النوازل، وكتاب في الفرائض.
وقد لقي المشايخ، وجمع لنفسه مشيخة. (انظر: تاج التراجم ص 206-207).

4 أخرجه الحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين في كتاب الإمامة وصلاة الجماعة (باب: التأمين)، وسنن الدارقطني في سننه في كتاب الصلاة (باب: الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر).

5 قال الزيلعي في نصب الراية 7/1: «إذا تطهر أحدكم فليذكر اسم الله، فإنه يطهر جسده كله، فإن لم يذكر اسم الله على طهوره لم يطهر إلا ما مر عليه الماء». قال: وهذا ضعيف، لا أعلم رواه عن الأعمش غير يحيى بن هاشم، وهو متروك الحديث، ورماه ابن عدي بالوضع، ثم أخرج نحوه عن أبي هريرة، وعن ابن عمر، وضعفهما.

والاستنشاق. وهذا دليل السنية، فيكون من القسم الرابع[1].

وخبر الترتيب معارض بما روي أنه عليه السلام «نسي مسح رأسه، فتذكره بعد فراغه، فمسحه ببلل في كفه»، ـ كذا ذكره ابن الملك[2].

لكن قال الرهاوي: لم أقف على هذا فيما بأيدينا من كتب السنة، ولعله من التصرف.

وأخرج الطبراني في الأوسط عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «من نسي مسح رأسه، فذكر، وهو يصلي، فوجد في لحيته بللاً، فليأخذ منه، وليمسح برأسه، فإن ذلك تجزيه، وإن لم يجد، فعليه الوضوء والصلاة»، وفي مسند سهل بن سعد اتهم بالكذب[3]، انتهى.

ولا يخفى أنه على تقدير صحته يحتاج إلى تأويل في قوله: «وهو يصلي» بأن يقال المراد: وهو مريد للصلاة.

3 ـ وكذا بطل شرط الطهارة في آية الطواف، وهي قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ[4]﴾ [الحج: 29].

وقال الشافعي: الطهارة شرط في طواف الزيارة، لقوله عليه السلام: «ألا لا يطوفن بهذا البيت محدِث ولا عريان». كذا ذكره ابن الملك[5]، وقرر في رواية الفقهاء.

وأخرج الترمذي، والحاكم، والدارقطني، والطبراني، والبيهقي من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه الكلام»، وصححه ابن خزيمة وابن حبان[6]، كذا ذكر الرهاوي[7].

وحديث: «ألا لا يطوفن بالبيت عريان» ثابت مقرون مع قوله: «ألا لا يحجن بعد العام مشرك»[8].

---

1 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 76.

2 شرح المنار لابن ملك، ص 76.

3 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 76.

4 أي القديم؛ لأنه أول بيت وضع للناس.

5 شرح المنار لابن ملك، ص 76.

6 وله طرق مرفوعة وموقوفة.

7 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 76.

8 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير (سورة براءة التوبة)، والترمذي في سننه في تفسير القرآن (سورة التوبة)، والنسائي في سننه في كتاب مناسك الحج (قوله عز وجل: ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾)، والدارمي في سننه في كتاب الصلاة (باب: النهي عن دخول المشرك المسجد الحرام)، والحاكم في المستدرك في كتاب المغازي والسراي (رقم الحديث: 4375) بلفظ: «لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان».

قلنا: الطواف خاص معلوم معناه، وهو الدوران بالبيت، فلا يكون موقوفاً على الطهارة، ولا يجوز أن يكون خبر الطهارة بياناً له؛ لأنه ليس بِمجمل.

وغايته: أن يكون بياناً لكماله.

فقلنا: بوجوب الطهارة، وستر العورة فيه عملاً بِمقتضاه.

وأما ثبوت العدد في الطواف، وتعيين الابتداء من الحجر الأسود على القول بكونه فرضاً، فبالأخبار المشهورة، وبِها تجوز الزيادة على الكتاب.

4 ـ وكذا بطل تأويل الشافعي القروء بالاطهار في آية، وهي قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]. والمعنى: ليتربص المطلقات المدخولات بِهن في ذوات الأقراء مدة ثلاثة قروء أو[1] مضيها. والقروء مشترك مستعمل في الطهر والحيض.

فحمل الشافعي القروء على الأطهار مستدلاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1]، فإن اللام تجيء بِمعنى الوقت، كقولك: آتيك لصلاة الظهر، أي وقتها، فيكون وقت طلاقهن وقت عدتِهن.

فلو كان المراد من القرء الحيض، يكون الطلاق واقعاً في حالة الحيض، وليس كذلك؛ لأنه بدعة، وليس مأموراً به.

والجواب عن الآية: بأن اللام فيه للعاقبة، كقوله عليه السلام: «لدوا للموت، وابنوا للخراب»[2]، وكما في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾ [القصص: 8].

فيكون المعنى: فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة أو بأن المراد من قوله تعالى: لعدتهن لقبل عدتهن؛ إذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنه، فطلقوهن لقبل عدتهن، كذا روي عن الزهري، وقتادة.

وحاصله: أن اللام على هذا تكون بِمعنى الوقت داخلة على مضاف محذوف.

وروى طاووس عن أبيه قال: حد الطلاق: أن يطلقها قبل عدتِها.

قلتُ: وما قبل عدتِها؟

قال: طهر من غير جماع، فدل أن العدة في الحيض، كما يدل عليه قوله عليه السلام: «طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان»[3].

---

1 وفي م: و.

2 انظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، لأحمد بن علي القلقشندي 82/2.

3 قال الزيلعي في نصب الراية 226/3-227:» طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان». قلت: روي من حديث عائشة؛ ومن حديث ابن عمر؛ ومن حديث ابن عباس.

وفي الكشاف معنى الآية: مستقبلات لعدتِهن.

ثم محللية الزوج، أي كون الزوج الثاني مثبتاً للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة، أي بقوله عليه السلام: «لا حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتك»[1]، لا بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ

= فحديث عائشة: أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أبي عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن أسلم عن القاسم عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «طلاق الأمة تطليقتان وقرؤها حيضتان» انتهى. قال أبو داود: هذا حديث مجهول، وقال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً، إلا من حديث مظاهر بن أسلم، ومظاهر بن أسلم لا يعرف له في العلم غير هذا الحديث، انتهى. قال المنذري في «مختصره» قد أخرج له ابن عدي في «الكامل» حديثاً آخر، رواه مظاهر عن المقبري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ كان يقرأ عشر آيات في كل ليلة، من آخر ـ آل عمران ـ انتهى.

قلت: ورواه الطبراني في «معجمه الوسط»، والعقيلي في «كتابه» كما رواه ابن عدي، ونقل ابن عدي تضعيف مظاهر هذا عن أبي عاصم النبيل فقط؛ قال ابن عدي: وهو معروف بحديث: طلاق الأمة، وقد ذكرنا له حديثاً آخر، وما أظن له غيرهما، وإنما أنكروا عليه حديث: طلاق الأمة، انتهى. ورواه الحاكم في «المستدرك» ـ أعني حديث عائشة ـ بسند السنن ومتنه، وصححه، ذكره في «كتاب الطلاق»، ونقل شيخنا الذهبي في «ميزانه» تضعيف مظاهر عن أبي عاصم النبيل، ويحيى بن معين، وأبي حاتم الرازي، والبخاري؛ ونقل توثيقه عن ابن حبان؛ وقال العقيلي في «كتابه»: مظاهر بن أسلم منكر الحديث، وله هذان الحديثان، ولا يعرفان إلا عنه، انتهى. ورواه الدارقطني، ثم البيهقي في «سننيهما». قال البيهقي في «المعرفة»: والذي يدل على ضعف حديث مظاهر هذا ما أخبرنا أبو عبد الرحمن السلمي حدثنا علي بن عمر الحافظ ـ يعني الدارقطني ـ بسنده عن زيد بن أسلم، قال: سئل القاسم بن محمد عن عدة الأمة، فقال: الناس يقولون: حيضتان، وإنا لا نعلم ذلك في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله، فدل على أن الحديث المرفوع غير محفوظ؛ وقد رواه صغدي بن سنان عن مظاهر، فقال فيه: طلاق العبد اثنتان، انتهى. وقال الخطابي: الحديث حجة لأهل العراق، إن ثبت، ولكن أهل الحديث ضعفوه، ومنهم من تأوله على أن يكون الزوج عبداً، انتهى.

أما حديث ابن عمر: فأخرجه ابن ماجه في «سننه» عن عمر بن شبيب المسلي حدثنا عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر مرفوعاً، نحوه سواء؛ ورواه البزار في «مسنده»، والطبراني في «معجمه»، والدارقطني في «سننه» قال الدارقطني: تفرد به عمر بن شبيب المسلي، وهو ضعيف لا يحتج بروايته، والصحيح ما رواه نافع، وسالم عن ابن عمر من قوله: ثم أخرجه كذلك، وقال: وهذا هو الصواب، وأيضاً فعطية ضعيف، انتهى كلامه.

وأما حديث ابن عباس: فأخرجه الحاكم في «المستدرك» فقال بعد أن روي حديث عائشة المتقدم عن أبي عاصم بسنده: قال أبو عاصم: فذكرته لمظاهر بن أسلم، فقلت: حدثني كما حدثت ابن جريج، فحدثني مظاهر عن القاسم عن ابن عباس عن النبي ﷺ: «طلاق الأمة ثنتان وقرءها حيضتان»، قال: ومظاهر بن أسلم شيخ من أهل البصرة، لم يذكره أحد من متقدمي مشائخنا بجرح، فإذاً الحديث صحيح، ولم يخرجاه، ثم قال: وقد روي عن ابن عباس حديث يعارض هذا، ثم أخرج عن يحيى بن أبي كثير أن عمر بن معتب أخبره أن أبا حسن مولى بني نوفل أخبره أنه استفتى ابن عباس في مملوك كانت تحته مملوكة، فطلقها تطليقتين، ثم أعتقا بعد ذلك، هل يصلح له أن يخطبها؟ قال: نعم، قضى بذلك رسول الله ﷺ، انتهى. وسكت عنه، وهذا الحديث أخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجه في «الطلاق» عن يحيى بن أبي كثير به.

1 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الشهادات (باب: شهادة المختبي)، ومسلم في صحيحه في كتاب النكاح

زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ [البقرة: 230].

فإن المراد: بالنكاح عنده العقد، كما هو قول الجمهور لا الوطء، كما روي عن سعيد بن المسيِّب[1].

وتقريره: موقوف على تقرير مسألة مختلفة فيها: وهي أن رجلاً إذا طلق امرأته واحدة أو ثنتين، فانقضت عدتُها، فتزوجت بآخر، فطلقها، وانقضت عدتُها، ثم عادت إلى الأول.

فعند أبي حنيفة وأبي يوسف: تعود بثلاث طلقات، ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث، وهو قول ابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر.

وعند محمد وزفر[2] والشافعي وأحمد ومالك: تعود بِما يبقى من الطلقات، ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث. وهو قول عمر، وعلي، وأبي ابن كعب.

وهذا الخلاف مبني على أن الزوج الثاني في الطلقات الثلاث مثبِت للحل الجديد عندهما، وغاية للحرمة الغليظة عندهم.

فمن ذهب إلى الأول، قال: إذا كان الزوج الثاني محلِّلاً، فالأولى أن يكمِّل الحل في الطلقة والطلقتين، فيملكها الزوج الأول بالطلقات.

ومن ذهب إلى الثاني قال: الحرمة لا تَثْبُتُ إلا في الطلقات، فلا يكون للزوج حكم إلا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين.

وتَمام هذا البحث في المطولات.

ومجمله: أن «حتى» خاص معلوم معناه، وهي النهاية.

وقال صاحب الكشف: تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز أن يكون مثبِتاً للحل، ومنهيّاً

(باب: لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتى تنكح زوجاً غيره ويطأها ثم يفارقها وتنقضي عدتها)، والترمذي في سننه في كتاب النكاح (باب: ما جاء في من يطلق امرأته ثلاثاً فيتزوجها آخر فيطلقها قبل أن يدخل بها)، والنسائي في سننه في كتاب الطلاق (باب: طلاق البتة)، وابن ماجه في سننه في كتاب النكاح (باب: الرجل يطلق امرأته ثلاثا فتزوج فيطلقها قبل أن يدخل بها . أترجع إلى الأول).

1 قال الشيخ حسن محمد المشاط في التقريرات السنية في شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث:«تنبيه: ينبغي قراءة المسيب ـ بكسر الياء ـ اتقاء دعائه؛ إذ قال لَمَّا فتحها أهل العراق: سيبوني سيبهم الله».

2 زفر بن الهذيل (110-158هـ = 728-775م).

زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، من تميم، أبو الهذيل: فقيه كبير، من أصحاب الإمام أبي حنيفة. أصله من أصبهان. أقام بالبصرة وولي قضاءها وتوفي بها. وهو أحد العشرة الذين دونوا (الكتب) جمع بين العلم والعبادة. وكان من أصحاب الحديث فغلب عليه (الرأي) وهو قياس الحنفية، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الاثر تركنا الرأي. (انظر: الأعلام 45/3).

للحرمة.

فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص، بل عمل بخاصين من الآية والحديث.

ثم العسيلتان كنايتان عن العضوين.

وفي ذكره بصيغة التصغير إشارة إلى أن غيبوبة الحشفة كافية في الإحلال، فإن العسيلة تصغير عسلة، وهي القطعة من العسل، كني بها عن حلاوة الجماع لما روي عن عائشة مرفوعاً: «العسيلة الجماع»[1].

واعلم أن الشرط هو الإيلاج بشرط كونه عن قوة نفسه، فلو أولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته، بل بِمساعدة اليد لا يحلها إلا إذا انتشر وعمل. والصغير الذي لا يجامع مثله أولى؛ لأنه لا يجد لذة أصلاً بخلاف من في آلته فطور، وأولجها فيها حتى التقى الختانان، فإنـها يحل به، وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يولج به، فإنـها لا تحل بسحقه.

وفي المبسوط[2]: إن كان المجبوب لا ينزل لا تحل، ولا يثبت نسب الولد منه.

وفي التحرير[3]: لو كان مجبوباً لم تحل، فإن حبلت، وولدت، حلت للأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد. ويشترط كونه في الحل بيقين حتى لو جامعها، وهي مفضاة لا يحل ما لم تحبل.

وفي ذكر الذوق لطيفة، وهي أن الإنزال غير مشروط؛ لأنه شبع.

وفيه خلاف الحسن البصري حيث لا تحل عنده حتى ينزل حملاً للعسيلة عليه.

ثم اعلم أن حديث العسيلة رواه الجماعة إلا أبا داود من حديث عائشة، ولفظه: «جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى النبي ﷺ، فقالت كنت عند رفاعة، فتزوجتُ بعده بعبد الرحمن ابن

---

1 أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب النكاح (باب: المهر).

2 المبسوط في فروع الحنفية كثير. منها: للإمام أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي الحنفي المتوفى سنة اثنتين وثمانين ومائة، وهو المسمى بالأصل، وللإمام محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة تسع وثمانين ومائة ألفه مفرداً فأوّلاً ألف مسائل الصلاة سماه كتاب الصلاة ومسائل البيوع وسماه كتاب البيوع وهكذا الأيمان والإكراه. ثم جمعت فصارت مبسوطاً، وهو المراد حيث ما وقع في الكتب قال محمد في كتاب فلان المبسوط كذا. واعلم ان نسخ المبسوط المروية عن محمد متعددة، وأظهرها مبسوط أبي سليمان الجوزجاني، وشرح المبسوط من المتأخرين مثل شيخ الإسلام أبي بكر المعروف بخواهر زاده، ويسمى مبسوط البكري، وشمس الأئمة الحلواني، وأوردها أنها وضعوها مختلطة بكلامه من غير تَميز لكلام محمد كما نقله شراح الجامع الصغير مثل فخر الإسلام البزدوي وقاضيخان وحيث وقع في الخلاصة نسخة شيخ الإسلام وغيره، فالمراد مبسوطاتهم. وروي أن الشافعي استحسنه وحفظه وأسلم حكيم من كفار أهل الكتاب بسبب مطالعته حيث قال: هذا الكتاب محمدكم الأصغر فكيف كتاب محمدكم الأكبر. انظر: كشف الظنون 1581/2.

3 التحرير في شرح الجامع الكبير لمحمود بن أحمد بن عبد الله السيد بن عثمان، أبو المحامد، جمال الدين البخاري الحصيري المتوفى سنة 646هـ. (انظر: الأعلام 161/7).

الزبير ـ بفتح الزاء لا غير ـ وإن ما معه مثل هدبة الثوب، فتبسم ﷺ وقال: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟

قالت: نعم.

قال عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوقي من عسيلته، ويذوق من عسيلتك».

وفي لفظ البخاري: «كذبت والله يا رسول الله إني لأنفضها نفض الأديم، ولكنها ناشزة تريد أن ترجع إلى رفاعة.

قال عليه السلام: فإن كان كذلك لم تحل له حتى يذوق من عسيلتك».

وأما حديث: «لعن الله المحلِّل والمحلَّل له»، كما رواه ابن ماجه من حديث عقبة بن عامر.

ورواه أحمد، والنسائي، والترمذي من حديث ابن مسعود بلفظ: «لعن رسول الله ﷺ المحلِّل والمحلَّل له».

فحمل معنى اللعن على المحلل؛ لأنه نكح على قصد الفراق، والنكاح شُرِعَ للدوام، فصار كالتيس المستعار، كما روى ابن ماجه: «ألا أنبئكم بالتيس المستعار»، واللعن على المحلل له؛ لأنه صار سبباً لمثل هذا النكاح.

والمراد من اللعن: إظهار خساستهما؛ لأن الطبع السليم ينفر عن فعلها لا حقيقة اللعن؛ لأن النبي عليه السلام ما بُعِثَ لعَّاناً كما هو اللائق بِمنصب الرسالة في حق الأمة مع أنه نبي الرحمة.

واعلم أنه استدل بِهذا الحديث في الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول؛ لأن عمومه غير مراد إجماعاً، وإلا لشمل المتزوج تزويج رغبة.

فقالوا: إذا تزوجها بشرط التحليل، بأن يقول: تزوجتك على أن أحلك له، أو تقول هي، فهو مكروه كراهة التحريم.

ثم قالوا: ولو نَوَيَاهُ أي اشترط التحليل، ولم يقولاه، فلا عبرة به، ويكون الرجل مأجوراً لقصد الإصلاح، فيحمل قول الشارح على قصد الفراق على ما إذا اشترطاه بالقول.

أما إذا نوياه لم يستوجبا اللعن على أن بعضهم قال: إنه مأجور، وإن شرطاً بالقول لقصد الإصلاح، وتأويل اللعن عند هؤلاء إذا شرط الأجر على ذلك كما يشير إليه حديث: «التيس المستعار»، لكن فيه أن ظاهره التحريم، كما ذهب إليه أحمد، إلا أنه عليه السلام لما سماه محلِّلاً دل على صحة النكاح.

5 ـ ثم بطلان العصمة، يعني سقوط عصمة المال عن المسروق ثابت بقوله: ﴿جَزَآءَۢ﴾

[المائدة: 38]، لا بقوله: ﴿فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: 38].

اعلم أولاً: أن القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان[1] عندنا، سواء هلك المال في يد السارق أو استهلكه.

وأما إذا قطع والعين قائمة بيده، فيجب أن يرد إلى صاحبها لبقائها على ملكه[2]؛ لأن بالسرقة لم يزل عن ملكه، فقد وجد المسروق منه عين ماله، ومن وجد عين ماله فهو أحق، ثم أن انتفاء الضمان بالاستهلاك، وهو الظاهر من مذهب أبي حنيفة.

وروى الحسن عن أبي حنيفة: أنه يجب الضمان؛ لأن الاستهلاك فعل آخر غير السرقة.

وقال الشافعي: يجتمعان؛ لأنهما مختلفان حكماً؛ لأن الضمان لجبر المحل، والقطع للزجر وسبباً؛ لأن سبب القطع الجناية على حق الله تعالى، وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلاً؛ لأن محل أحدهما اليد، ومحل الآخر الذمة، فإن مستحق هو الله تعالى، ومستحق الأخذ هو العبد. وإذا اختلف من كل وجه لا يقتضي ثبوتُ أحدِهما ثبوتَ الآخر، ولا انتفاؤه فأمكن اعتبارهما معاً حكماً للسرقة. وقد دل الدليل على ثبوت الضمان، وهو عموم مفهوم قوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، وقوله عليه السلام : «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»[3]، فيجب القول به.

---

1 الأصل من مذهبنا أن عشرة لا تجامع مع عشرة:

1 ـ القطع مع الضمان.
2 ـ والجلد مع النفي.
3 ـ والقصاص مع الكفارة.
4 ـ والحد مع العقر.
5 ـ والمتعة مع المهر.
6 ـ والتيمم مع الوضوء.
7 ـ والحيض مع الحمل.
8 ـ والعشر مع الخراج.
9 ـ والصدقة مع الزكاة.
10 ـ والفدية مع الصوم.

فحكم السرقة عندنا قطع بنفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع أو بعده أو استهلكه لا يضمن، وهذا ظاهر المذهب المفتى به. وروى الحسن عن أبي حنيفة: أنه يضمن إذا استهلكه.
انظر: الرهاوي ص 90.

2 أي ملك المسروق.

3 أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الإجارة (باب: في تضمين العارية).

فمن قال: القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام: «لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه»، لم يكن عاملاً بهذا الخاص، وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: 38] الآية؛ لأنه لا ينبئ عن بطلان العصمة. فإنه لفظ خاص وضع لمعنى معلوم، وهو الإبانة، ولا دلالة على نفي الضمان، وانقطاع العصمة أصلاً، بل يكون زائداً عليه بخبر الواحد. فقد أتيتم بما أبيتم، أي جئتم بما منعتم، وهو الزيادة على النص بخبر الواحد.

قلنا: بطلان العصمة ثبت بإشارة قوله تعالى: ﴿جَزَآءً﴾ [المائدة: 38]؛ لأن الجزاء في الاطلاقات الشرعية إذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقّاً خالصاً لله تعالى في مقابلة فعل العبد.

وحاصله: أنه تعالى جعل المال قبل السرقة محرماً لحق العبد بلا استيفاء حق لذاته تعالى، بدليل صحة تصرف العبد فيه عامّاً. ووجوب الضمان له بالإتلاف، ثم أوجب الجزاء لسرقته حقّاً لنفسه خالصاً، فعلم أنه استخلص الحرمة لنفسه، وهي واحدة.

وقال ابن الملك: ولأن الجزاء مصدر جزى - بالهمزة - بمعنى كفى، وهو يدل على أن القطع جزاء كامل كاف للسرقة، ولا يكون ذلك إلا بكمال الجناية، وهي إنما تكمل إذا كانت واقعة على حق الله تعالى؛ لأنها جناية من جميع الوجوه، والجناية على حق العبد جناية من وجه؛ لأنه مباح نظراً إلى ذاته، وإنما حرم حفظاً له على المالك، فوجب نقل العصمة إلى الله تعالى، ليكون حراماً لعينه، فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراماً لعينه[1]، بل لغيره، وهو حق المالك، فيبقى مباحاً بالنظر إلى ذاته، وذلك أعظم شبهة في سقوط الحد، كذا في الكشف، وهو ثابت نصّاً وإجماعاً، فيكون ما يؤدي إلى انتفائه منتفياً على ما قاله الرهاوي[2] فمن ضرورة ذلك تحويل العصمة إلى الله تعالى كما في جامع الأسرار[3].

لا يقال: العصمة عرض لا يقبل الانتقال، فكيف ينتقل من العبد إلى الرب؟ لأنا نقول: الأحكام الشرعية لها حكم الجواهر للحاجة إلى البقاء في أحكام الظواهر.

(فإن قلت: لو انتقل العصمة إلى الله تعالى يلزم أن لا يقطع كما في سرقة الخمر؟

قلنا: من شرط القطع أن يكون المسروق معصوماً قبل السرقة حقّاً للعبد، والخمر ليست كذلك)[4].

---

1 انتهى قول ابن ملك ص 92-93.

2 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 93.

3 جامع الأسرار 142/1.

4 ساقط في م.

هذا وقول ابن ملك: الجزاء مصدر جزاء ـ بالهمزة ـ بِمعنى كفى، وهم يرده قوله تعالى: ﴿وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا﴾[الانسان: 12]، (ونحوه)[1]، وإنـما جاء أجزأ يجزئ ـ بالهمزة ـ بِمعنى كفى.

وقد أبعد الرهاوي حيث قال: أو من جزي ـ بالياء ـ، أي قضى، وهو الإتمام[2].

ثم اعلم أن العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة، ولكن إنما يتقرر هذا إذا قطع؛ لأن ما يجب حقاً لله تعالى تَمامه بالاستيفاء، فإن قطع تبين أن الحرمة كانت لله تعالى، فلا يجب الضمان.

وفي الكافي[3]: هذا إذا اختار المالك القطع، وإن قال: إنما أضمنه لم يقطع عندنا.

وفي المبسوط: سقوط الضمان في الحكم ـ أي القضاء الدنيوي ـ أما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما روى عن محمد، فإن لم يقطع تبين أنها كانت للعبد، فيجب الضمان.

هذا وقال العسقلاني حديث: «لا غرم على السارق بعدما قطعت يمنيه»، لم نجده بِهذا اللفظ. والذي في النسائي من طريق المستور بن إبراهيم عن عبد الرحمن بن عوف رفعه: «لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد»، وقال بعده: هذا منقطع لا يثبت. ورواه الدارقطني، وقال: المستور لم يدرك عبد الرحمن، وكذا البزار والطبراني في الأوسط.

وكذا نقل ابن أبي حاتم في العلل، وقال: منكر، وقرر عليه البيهقي في المعرفة.

قال الرهاوي: ويجاب بأن أئمتنا قد عملوا بِهذا الحديث، واستدلوا به، فدل ذلك على صحته؛ لأن القاعدة عندنا: أن المجتهد إذا عمل بدليل من السنة، وطعن الخصم لا يلتفت إلى قوله؛ لأن المجتهد بذل وسعه في ذلك. وكذا لا يلتفت إلى قول المحدثين من أنه ضعيف أو غير صحيح؛ لأن ذلك اصطلاح حادث نشأ من طول الطريق، انتهى[4].

لا يخفى أن فتح هذا الباب يسد البحث في أدلة السنة، ولا يرضى بِهذا إلا المقلد المحض لا سيما ولم يثبت أن المجتهد اجتهاده اعتمد على هذا الحديث بعينه في استناده.

فالأولى أن يقال في الجواب: إن المرسل والمنقطع إذا كان رجالهما عدولاً، فالاستدلال بِهما صحيح ومقبول، وههنا كذلك لما سبق من طريق موصوف بها (ذكرنا)[5] هنالك.

6ـ ثم لكون الخاص قطعيّاً في معناه صح إيقاع الطلاق بعد الخلع.

---

1 ساقط في م.

2 ص 93.

3 الكافي شرح الوافي، لحافظ الدين النسفي. (انظر: تاج التراجم ص 175).

4 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 91.

5 وفي م: ذكر.

وصورته: أن رجلاً قال لزوجته: خلعتك عن عصمتي، وقد بقي شيء من عدد الطلاق. ثم قال لها: وهي في العدة: أنت طالق مثلاً صح ذلك منه، ووقع هذا الطلاق على المرأة.

وقال الشافعي: لا يصح، بل يكون لغواً؛ لأن الطلاق لإزالة ملك النكاح، وقد زال بالخلع، فلا يقع الطلاق بعده عنده على الأصح، كما نقله الرهاوي[1] عنه.

وفي التلويح: وصار كالتصريح بأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ، كما ذهب إليه الشافعي فيما روي عنه وإن كان الصحيح من مذهبه أنه طلاق لا فسخ[2].

ولنا: ما رواه أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ: «المختلفة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة»[3].

---

1 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 96.

2 التلويح 87/1.

3 قال كمال بن الهمام في فتح القدير 241/4-242: المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا، وقد تقدم في ما سلف وبه قالت الظاهرية، وهو قول ابن مسعود وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعيد بن المسيب وشريح وطاوس والزهري والنخعي والحكم وحماد ومكحول وعطاء والثوري.

وعند مالك والشافعي وأحمد: لا يلحقها ولا يتناولها الطلاق في قوله نسائي طوالق عندهم.

ولو قال لها الكنايات التي يقع بها الرجعي مثل اعتدي استبرئي رحمك أنت واحدة ينوي الطلاق يقع عليها طلقة بائنة عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافاً لمحمد رحمه الله. لهم ما روي أنه ﷺ قال: «المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق وإن كانت في العدة»، ويروى عن ابن عباس.

ولنا: ما رواه أبو يوسف بإسناده في الأمالي عن النبي ﷺ أنه قال: «المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة» وحديثهم لا أصل له.

ذكره سبط ابن الجوزي في إيثار الإنصاف: امرأة قالت خلعت نفسي منك بألف ثلاث مرات، فقال الزوج: رضيت أو أجزت كان ثلاثاً بثلاثة آلاف.

ولو خلع أمته على رقبتها وزوجها عبد أو مدبر أو مكاتب صح لأنها تصير ملكاً للمولى، ولو كان حراً لا يصح؛ لأنه لو صح ملكها أي ملكها الزوج به فيبطل النكاح، ومتى بطل النكاح بطل الخلع لكنه يقع طلاق بائن؛ لأنه بطل البدل، وبقي لفظ الخلع، وهو طلاق بائن تحت حر أمتان دخل بهما فخلعهما سيدهما على رقبة الصغرى، فالخلع واقع على الكبرى، وبطل الخلع في التي خلع على رقبتها وهي الصغرى؛ لأنه أمكن تصحيح الخلع على الكبرى؛ لأن الطلاق لم يقارن ملك الزوج فيها لا في الصغرى؛ لأن الطلاق في حقها يقارن ملك الزوج بعض رقبتها، فتقسم الصغرى على مهريهما؛ لأنه جعلها بدلاً عن طلاقهما. فما أصاب مهر الكبرى فهو للزوج، وما أصاب الصغرى بقي للمولى، ولو خلع كلاً منهما على رقبة الأخرى طلقتا مجاناً؛ لأن ملك رقبة كل منهما يقارن طلاقها، فصح الخلع في حق الطلاق، ولا يسلم للزوج شيء من البدل. امرأة لها ابنا عم وهما وارثاها تزوجت أحدهما ودخل بها، ثم خلعت بمهرها في مرض موتها، ولا مال لها في غيره وماتت في العدة، فالمهر بينهما ولا يعتبر من الثلث، فلا يصح ذكر البدل في حق الوارث، فبقي لفظ الخلع، فتبين ويرثان بالقرابة، ولو كان طلقها على مهرها وماتت في العدة، فهو طلاق رجعي، فله النصف بميراث الزوجية والباقي بينهما نصفان.

7- ثم وجب مهر المثل بنفس العقد أي بمجرده بلا تأخير إلى وطئه في المفوضة عندنا.

وهي بكسر الواو ومن فوضت أمرها إلى وليها وزوجها بلا مهر، وبفتحها من فوضها وليها إلى الزوج بلا مهر، لقوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾[1].

والمعنى: بين لكم ما يحل مما يحرم إرادة أن تبتغوا النساء بالمهر، فيكون أن تبتغوا مفعولاً له[2].

والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالإجارة والمتعة لقوله: ﴿غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [النساء: 24].

والمراد منه: العقد الصحيح بدليل ورود الآية في سياق الحل والحرمة؛ إذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد إجماعاً، بل يتراخى إلى الوطء.

وفي الخلاصة[3]: والمراد من المهر في العقد الفاسد العقر، وهو مقدار ما يجب أجرة لزناها لو كان حلالاً.

وهذا الخلاف العقد الصحيح، فإنه يجب المسمى بالعقد، ويكمل بالخلوة فالخلوة في الصحيح قائمة مقام الوطء للتمكن منه بخلاف الفاسدة. فإنه لم يتمكن من الخلوة للعذر الشرعي، فيجب المال عند العقد عملاً بالباء الموضوع خاصّاً للإلصاق حقيقة.

= قاعدة في الطلاق على مال: الأصل أنه متى ذكر طلاقين وذكر عقيبهما مالاً يكون مقابلاً بهما؛ إذ ليس أحدهما بصرف البدل إليه أولى من الآخر إلا إذا وصف الأول بما ينافي وجوب المال، فيكون المال حينئذ مقابلاً بالثاني ووصفه بالمنافي كالتنصيص على أن المال بمقابلة الثاني، وإن شرط وجوب المال على المرأة حصول البينونة؛ لأنها إنما تلتزمه لتملك نفسها، فلو قال لها: أنت طالق الساعة واحدة وغداً أخرى بألف، أو قال: على أنك طالق غدا بألف، أو قال: اليوم واحدة وغداً أخرى رجعية بألف، فقبلت تقع واحدة بخمسمائة في الحال، وغداً أخرى بغير شيء، إلا أن يعود ملكه قبله؛ لأنه جمع بين تطليقة منجزة وتطليقة مضافة إلى الغد، وذكر عقيبهما مالاً فانصرف إليهما؛ ألا يرى أنه لو ذكر مكان البدل استثناء ينصرف إليهما، فيقع اليوم واحدة بخمسمائة، فإذا جاء غد تقع أخرى لوجود الوقت المضاف إليه، ولا يجب شيء؛ لأن شرط وجوب المال بالطلاق الثاني حصول البينونة ولم تحصل لحصولها بالأولى، حتى لو نكحها قبل مجيء الغد، ثم جاء الغد تقع أخرى بخمسمائة لوجود شرط وجوب المال، ولو قال: أنت طالق الساعة واحدة رجعية أو بائنة أو بغير شيء على أنك طالق غداً أخرى بألف يقع في الحال واحدة مجاناً، وغداً أخرى بألف لتعذر الصرف إليهما؛ لأنه وصف الأولى بما ينافي وجوب المال إلا أن في قوله: «بائنة» يشترط التزوج لوجوب المال بالثاني. ولو قال: طالق ثلاثاً للسنة بألف فقبلت يقع في الطهر الأول واحدة بثلث الألف، وفي الطهر الثاني أخرى مجاناً؛ لأنها بانت بالأولى، ولا يجب بالثانية المال إلا إذا نكحها قبل الطهر الثاني فحينئذ تقع أخرى بثلث الألف وفي الطهر الثالث كذلك، والله سبحانه أعلم.

1 سورة النساء: 24، وهي دليل وجوب المهر بنفس العقد لا بالوطء.

2 ويجوز أن يكون بدلاً مما وراء ذلكم.

3 لعل المراد: خلاصة الفتاوى لطاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري المتوفى سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة. انظر: تاج التراجم ص 172-173.

وعند الشافعي وجوبه إما بالتسمية أو بالوطئ.

وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول؟

فعندنا: يجب المهر عليه.

وعند الشافعي: لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث، ولا مهر لها. وإذا دخل بِها يجب مهر المثل اتفاقاً، وإن طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقاً، ويجب المتعة، كذا ذكره ابن الملك[1].

وقال الرهاوي: وأما قول ابن عباس فمعارض بما رواه الخمسة من حديث علقمة أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن رجل تزوج امرأة، ولم يفرض لها مهراً، ولم يمس حتى مات فرددهم.

قال: أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله تعالى، وإن كان خطأ فمن الشيطان: إن لها مهر امرأة من نسائها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث.

فقام معقل بن سنان الأشجعي، فقال: أشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فِينا في بروع بنت واثق حين مات زوجها هلال بن أمية الأشجعي كما قضيت، ففرح عبد الله بن مسعود فرحاً شديداً حيث وافق قضاؤه قضاء رسول الله ﷺ.

قال البيهقي: جميع روايات هذه الحديث أسانيدها صحاح.

وما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: لا تقبل رواية معقل بن سنان، فإنه أعرابي بوال على عقبيه.

قال ابن المنذر: لم يصح مثل هذا عن علي رضي الله عنه[2].

فإن قلت: لما وجب مهر المثل بالعقد، وجب أن ينصف بالطلاق قبل الوطء؟

قلنا: هذا ليس بقياس، وإنما يعرف بالنص، والنص ورد في المسمى دون غيره.

فإن قلت: ثبت في الحديث الذي رواه البخاري عن سهل بن سعد الساعدي أن النبي ﷺ قال: «زوجتكما بما معك من القرآن»، فعلم أن المهر ليس بمقدر بالمال؟

قلت: هذا خبر الواحد، وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب أو يقال: الباء للسببية لا للمعاوضة والبدلية.

ثم كان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد عندنا.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 101.

2 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 103.

وقال الشافعي: تقديره مفوض إلى رأي العاقدين كما كان البدل مفوضاً إلى رأيهما في البيع والإجارة.

ولنا: قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب: 50].

ووجه التمسك: أن الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير، فيجب أن يكون المهر مقدراً، إلا أنه في تعيين المقدار مجمل، فلحق البيان بقوله ﷺ: «لا مهر أقل من عشرة دراهم»، فصارت العشرة تقديراً لازماً.

وأما كونه مقدراً شرعاً، فلأن الكناية في قوله تعالى: ﴿فَرَضْنَا﴾ [الأحزاب: 50] لذات المتكلم، فدل ذلك على أن متولي التقدير هو الشارع، فمن لم يجعل المهر مقدراً شرعاً كان مبطلاً للنص لا عاملاً به.

واعترض عليه بأنا لا نسلم أن الفرض خاص في التقدير، بل هو مشترك؛ لأنه يجيء بمعنى القطع يقال: فرض الخياط الثوب، وبمعنى البيان كما قال الله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: 1]، أي بيناها، وبمعنى الإيجاب، بل في الآية حمله على الإيجاب أولى بقرينة قوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب: 50]، لأنه يقال: أوجب عليه، ولا يقال: قدر عليه.

وأجيب: بأن الفرض حقيقة في معنى التقدير؛ لأن غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع، يقال: فرض القاضي النفقة، أي قدرها. وسمي الفرائض فرائض لكونها سهاماً مقدرة. وإذا ثبت أنه حقيقة فيه ثبت أنه مجاز في المعاني الباقية؛ لأن اللفظ إذا دار بين الاشتراك والمجاز، فالحمل على المجاز أولى؛ لأنه قرينة واحدة في المجاز كافية، وفي المشترك يحتاج لإرادة كل معنى من معانيه إلى قرينة، ولاحتياج المشترك إلى وضع جديد، والأصل عدم الحوادث.

وقد يقال: سلمنا أن المراد به الإيجاب، لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير أيضاً، لأنه يصير المعنى قد علمنا ما أوجبنا على الأزواج من المهر والنفقة والكسوة، وكل معلوم مقدر عند الله، فيكون المهر مقدراً عند الله. وذلك مجمل في حقنا، فبَيَّنَ النبي عليه السلام بالحديث المذكور، (وإن سلمنا أن المعلوم ليس بمقدر لكان ما أوجبه الله على الأزواج من المهر غير معلوم فيكون مجملاً أيضاً، فلحق الحديث المذكور بياناً)[1] الذي وقع في الألسنة أنه المشهور، رواه الدارقطني من حديث جابر رضي الله عنه، وفي سنده ضعيفان عند المحدثين، لكن البيهقي رواه في طرق، وضعفها في السنن الكبير، والضعيف إذا تعدد طرقه صار حسناً

1 ساقط في م.

لغيره فيحتج به ذكره النووي في شرح المهذب[1].

وما صح أن يحتج به يبين به المجمل، ويعضده رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي رضي الله عنه أنه قال: «أقل ما يستحل به المرأة عشرة دراهم».

وقول علي مما لا يهتدى إليه العقل والرأي لكونه من المقادير، فيحمل على السماع، فيكون في حكم المرفوع، فيصح الاستدلال به من غير نزاع على مجمل الآية عقلاً ونقلاً.

---

1 المهذب في الفروع للشيخ الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الشيرازي الفقيه الشافعي، المتوفى سنة 476 ست وسبعين وأربعمائة. بدأ في تصنيفه سنة 455 خمس وخمسين وأربعمائة، وفرغ منه في جمادى الآخرة سنة 469 تسع وستين وأربعمائة. وهو كتاب جليل القدر اعتنى بشأنه فقهاء الشافعية.
فأول من شرحه على ما قاله اليافعي أبو إسحاق إبراهيم بن منصور العراقي الشافعي المتوفى سنة 596 ست وتسعين وخمسمائة في عشرة أجزاء متوسطة.
والثاني: من الشراح الشيخ الإمام ضياء الدين أبو عمرو عثمان بن عيسى الهدباني الماراني المتوفى سنة 642 اثنتين وأربعين وستمائة في قريب من عشرين مجلداً لكنه لم يكمله بل وصل فيه إلى كتاب الشهادة، وسماه الاستقصاء لمذاهب العلماء الفقهاء.
والثالث : أبو الذبيح إسماعيل بن محمد الحضرمي وهما في عصر واحد، ولم يعلم أيهما أسبق بالشرح.
والرابع : الشيخ الإمام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة 676 ست وسبعين وستمائة، بلغ فيه إلى باب الربا. ثم أخذه الشيخ تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة 756 ست وخمسين وسبعمائة، وأكمله فلم يوافق الأصل، وأتمه غيره، ولم يكمل هذا الشرح سوى العراقي والحضرمي.
وشرح غريبه عماد الدين إسماعيل بن هبة الله المعروف بابن باطيش المتوفى سنة 655 (654) وسماه المغني، ومحمد بن أحمد بن بطال اليمني المتوفى تقريباً سنة 630 ثلاثين وستمائة وسماه المستعذب في شرح غريب المهذب، وشرح مشكلاته الشيخ الإمام ضياء الدين عبد العزيز بن عبد الكريم الجيلي، وشرح ما فيه من مشكلات الألفاظ الشيخ الإمام الفقيه أبو عبد الله محمد بن علي بن أبي علي الشافعي وسماه اللقط المستغرب من شواهد المهذب، وأبو القاسم عمر بن محمد الجزري، شرح مشكلاته وأبو الفتوح أسعد بن محمود العجلي المتوفى سنة 600 ستمائة. شرحه أيضاً، وعليه فوائد لأبي علي حسن بن إبراهيم الفارقي، واختصره الشيخ محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري المتوفى سنة 694 في مجلدين، سماه الطراز المذهب في تلخيص المهذب، وعبد الحميد بن عيسى الخسرو شاهي التبريزي المذكور في الشفا المتكلم المتوفى سنة 652 اثنتين وخمسين وستمائة، واختصره أيضاً وصنف ابن أبي الهيثم عبيد الله بن يحيى الصنعي المتوفى سنة 551 إحدى وخمسين وخمسمائة كتاباً في احترازاته.
وخرج سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملقن المتوفى سنة 804 أربع وثمانمائة أحاديثه، وأبو بكر محمد بن موسى الحازمي المتوفى سنة 584 أربع وثمانين وخمسمائة، تكلم على أحاديثه، ولمحمد بن عبد المنعم المعروف بابن السبعين المنفلوطي الشافعي المتوفى سنة 741 إحدى وأربعين وسبعمائة كتاب سماه طراز المذهب في الكلام على أحاديث المهذب. وصنف الشيخ جلال الدين السيوطي كتاب الكافي في زوائد المهذب على الوافي، وعلق أبو سعد بن أبي عصرون عبد الله بن محمد الشافعي عليه فوائد، وتوفي سنة 585 خمس وثمانين وخمسمائة، وجمع حفيده يعقوب بن عبد الرحمن بن أبي عصرون المتوفى سنة 665 خمس وستين وستمائة مسائل على المهذب.
انظر : كشف الظنون 2/1912-1913.

{الأمر}

(وَمِنْهُ) أي من الخاص[1] (الأَمْرُ) وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء «افْعَلْ»، ونحوه مراداً به الطلب.

فخرج الالتماس والدعاء[2]، وكذا التعجيز والتهديد.

وقدم الأمر[3]؛ لأن ما يجب على المكلف أوّلاً الإيمان (وهو متضمن للنهي عن الشرك والكفران. قيل؛ لأن ما ثبت بالأمر أشرف؛ لأن الإيمان)[4]، والعبادات ثابتان به، والشرف من أسباب التقديم.

وقيل: لأن الأمر أول مرتبة ظهر لتعلق الكلام الأزلي؛ إذ الموجودات كلها وجدت بخطاب «كُنْ» على ما هو المختار، فيكون مقدماً على سائر التعلقات.

ثم اعلم أن اللفظ المفيد للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة ونحوهما: إما خبر إن احتمل الصدق والكذب من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق، وإما إنشاء إن لم يحتمل.

وأخبار الشرع كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ﴾ [البقرة: 233] آكد من الإنشاء؛ لأنه أدل على الوجود.

وتحقيقه: أن إخبار الشارع يراد به الأمر مجازاً، وإنما عدل عن الأمر إلى الإخبار؛ لأن المخبر به إن لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع، والمأمور به إن لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك، فإذا أريد المبالغة في وجود المأمور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازاً كذا في التوضيح[5].

وفي التلويح: قال شمس الأئمة: أحق ما يبتدأ به في البيان الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام[6].

(وَيَخْتَصُّ) أي مدلول الأمر، ومراده (بِصِيغَةٍ) وهي «افْعَلْ» وأمثاله، فلا يعرف بدونها (لاَزِمَةٍ)

---

1 لأنه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، وهو طلب الفعل.

2 اعلم أن الصيغة الدالة على طلب الفعل دلالة وضعية إن قارنت الاستعلاء فهو أمر، وإن قارنت التساوي فهو التماس، وإن قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء. (انظر: الرهاوي ص 108).

3 يعني على النهي.

4 ساقط من ل.

5 التنقيح مع التوضيح 1/327-328.

6 التلويح 1/328.

أي مختصة به، كما هو مختص بِها، وفيه رد على الواقفية[1] حيث زعموا أن الأمر مشترك بين الوجوب والندب والإباحة.

والصحيح: أن الأمر للوجوب حقيقة ولغيره مجازاً.

(فَلاَ يَكُونُ الْفِعْلُ مُوجِباً)؛ لأن الوجوب بالأمر، والأمر مختص بصيغته خلافاً لبعض أصحاب الشافعي، فإنّهم ذهبوا إلى أن فعل النبي ﷺ الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الأكل والنوم، ولا مخصوصاً به مثل وجوب التهجد موجب مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: 97]، أي فعله؛ لأنه الموصوف بالرشد هو الفعل، وبقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، وقوله: ﴿فَتَنَازَعْتُمْ في الأَمْرِ﴾ [آل عمران: 152]، وقوله تعالى: ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ [هود: 73]، أي صنعه.

(أوجيب)[2]: بأن إطلاقه عليه مجاز، لأنه سببه، والمجاز خير من الاشتراك.

وبقوله عليه السلام: «شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة»، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي» على ما أخرجه الترمذي والنسائي وعد العشاء مع الفوائت لخروجها عن وقتها المعتاد.

وفي الباب عن أبي سعيد: «حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء» أخرجه النسائي وابن حبان، فجعل بالأمر المتابعة لازمة بالفعل، فثبت أن فعله موجب.

وأجيب: بأن الوجوب استفيد بقوله: «صلوا» لا بالفعل، إذ لو كان الفعل موجباً لما كان إلى الأمر حاجة.

وتَمسك العامة بِما روي أنه ﷺ: وَاصَلَ، فَوَاصَلَ أَصحابُهُ، فأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم، بقوله: «أيكم مثلي أني أبيت عند ربي، يطعمني ربي، ويسقيني»، فدل أن فعله ليس بِموجب، وإلا لما صح الإنكار عليهم. والحديث متفق عليه من طرق[3].

فقيل المراد: حقيقة الطعام والشراب.

وقيل: كناية عما يتقوى به الروح من القرب والمشاهدة والإنس.

وبِما روي أنه عليه السلام: «كان يصلي بأصحابه، إذ خلع نعليه، فخلعوا نعالهم، فلما قضي صلاته.

---

1 الوقفية في العقائد عبارة عن فرقة من الإمامية، وهم الذين وقفوا على جعفر الصادق ووالده محمد الباقر ولم ينسبوا الإمامة إلى غيرهما، ويسمون الباقرية والجعفرية الواقفة. (انظر: الملل والنحل 1/165-167).

2 ساقط في ل.

3 من حديث ابن عمر وأبي هريرة وعائشة وأنس، وانفرد به البخاري من حديث أبي سعيد.

قال: ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟

قالوا: رأيناك ألقيت نعليك.

فقال: إن جبرائيل أخبرني أن فيهما قذراً إذا جاء أحدكم المسجد، فلينظر، فإن رأي في نعليه قذراً فليمسحه، وليصل فيهما»، أخرجه أحمد، وأبو داود، والحاكم، وابن خزيمة[1].

وهذا دليل على أن الفعل غير موجب، وإلا لما أنكر عليهم كذا في الكشف، وجامع الأسرار.

قال ابن ملك: لقائل أن يقول: الإنكار لم يكن للمتابعة، بل لأن صوم الوصال كان مخصوصاً به ﷺ. ولهذا علل بقوله: «يطعمني ربي، ويسقيني»، وكذا في خلع النعال علل الإنكار بإخبار جبرائيل عليه الصلاة والسلام، وهو كان مخصوصاً به ﷺ، وكيف يجوز الإنكار على نفس الإتباع؟ وقد أمرنا به، بقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾ [آل عمران: 31]، انتهى[2].

وفيه أنا مأمورون باتباع أمره، لا باتباع مطلق فعله.

وأما قوله[3]: هذا الدليل مشترك الإلزام بأن يقال: لو لم يكن موجباً للاتباع لما اتبعت الصحابة، وفهمهم الاتباع دليل لهم[4].

فمدفوع: بأن اتباعهم في بعض الأفعال، لا يدل على الوجوب لجواز أن يكون بطريق الندب.

ونعم، ما قال الغزالي[5]: أنهم لم يتبعوه في جميع أفعاله وعباداته، فكيف صار اتباعهم للبعض

---

1 من حديث أبي سعيد الخدري.

2 شرح المنار لابن ملك، ص117.

3 قول ابن الملك.

4 شرح المنار لابن ملك، ص117.

5 الغزالي (450-505هـ= 1058-1111م).

محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الاسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف.

من كتبه: إحياء علوم الدين، وتَهافت الفلاسفة، والاقتصاد في الاعتقاد، ومحك النظر، ومعارج القدس في أحوال النفس، والفرق بين الصالح وغير الصالح، ومقاصد الفلاسفة، والمضنون به على غير أهله، والوقف والابتداء في التفسير، والبسيط في الفقه، والمعارف العقلية، والمنقذ من الضلال، وبداية الهداية، وجواهر القرآن، وفضائح الباطنية قسم منه، ويعرف بالمستظهري، وبفضائح المعتزلة، والتبر المسبوك في نصيحة الملوك كتبه بالفارسية، وترجم إلى العربية، والولدية رسالة أكثر فيها من قوله: أيها الولد، ومنهاج العابدين، قيل: هو آخر تآليفه، وإلجام

دليلاً، ولم تصر مخالفتهم في البعض دليل جواز المخالفة[1].

قال الرهاوي: ومعنى مشترك الإلزام كما قال أن نهيه عليه السلام يدل على أن الفعل ليس بموجب، يقال: أن متعابتهم له تدل على أنهم فهموا من فعله عليه السلام إياها. أما الوجوب وفهمهم في ذلك حجة، فيعمل به.

ويجاب بأنه لو دلت متابعتهم على فهمهم الوجوب لوجب كل ما تابعوه فيه، وهو باطل بالإجماع[2].

ثم قال[3]: ودعوى الخصوصية مردودة بحديث أبي هريرة أن النبي ﷺ: «لما نَهى عن الوصال، فأبوا أن ينتهوا واصل بِهم يوماً فيوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال، فقال: لو تأخر الهلال، لزدتكم كالمتكل لهم حين أبو أن ينتهوا»، وفي حديثه: «لو بدّلنا الشهر لواصلنا وصالاً» يدع المتعمقون بعمقهم، فلو كان الوصال خصوصية له ﷺ لما واصل بِهم، بل كان يخبرهم بها كما أخبروا بغيرها كيف؟ وقد روى أحمد في مسنده من حديث ليلى امرأة بشير بن الخصاصية قالت: أردت أن أصوم يومين مواصلة، فمنعني بشير، وقال: إن رسول الله ﷺ: «نهى عن الوصال»، وقال: إنما يفعل ذلك النصراني، وبه علم أن وصاله عليه السلام، وإن كان وصالاً صورة، لم يكن وصالاً في الحقيقة، لوجود السقي والإطعام إما حقيقة أو معنى يخلق ما يشاء عنهما من شبع.

وروى له، وبه عُلِمَ أيضاً: أن التعليل بِهما إنما هو للإعلام بأن النهي للإشفاق عليهم خاصة. ولذلك قال: لواصلت وصالاً يدع المتعمقون بعمقهم، كما أن المعلوم أن الاختصاص في النزع المسبب عن وجود الأذى.

وأما اختصاصه بإخبار جبرائيل عليه السلام، فهو لا لخصوص هذه الواقعة[4].

العوام عن علم الكلام، والطير رسالة، والدرة الفاخرة في كشف علوم الاخرة، وشفاء العليل في أصول الفقه، والمستصفى من علم الاصول، والمنخول من علم الاصول، والوجيز في فروع الشافعية، وياقوت التأويل في تفسير التنزيل، قيل: في نحو أربعين مجلداً، وأسرار الحج، والإملاء عن إشكالات الإحياء، وفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، وعقيدة أهل السنة، وميزان العمل، والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، وله كتب بالفارسية. انظر: الأعلام 22/7.

1 انظر المستصفى من علم الأصول 225/2.

2 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 117.

3 أي قال الرهاوي.

4 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 116-117.

{موجب الأمر}

(وَمُوجَبُهُ) بفتح الجيم، أي الذي يوجبه الأمر المطلق هو (الْوُجُوبُ) أي لزوم الإتيان بالمأمور به عند عامة العلماء، لقوله تعالى: ﴿مَا منعك أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: 12] أي ما منعك من السجود على زيادة «لا»، أو ما دعاك إلى ترك السجود مجازاً؛ لأن المانع من الشيء داع إلى نقيضه بعد قوله: ﴿اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ [البقرة: 34]، فإن الاستفهام للتوبيخ والذم والإنكار والاعتراض ورد في معرض الذم على المخالفة. فَعُلِمَ أن لا اختيار للمأمور في فعل ما أمر به، وهو دليل الوجوب، وإلا لما ذمه الله تعالى على الترك، وكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني بالسجود، كذا في غاية التحقيق.

وكقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: 93]، أي تركت موجبه.

وقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: 48] ذمهم على مخالفة الأمر، وهو معنى الوجوب.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]، فذهب الشيخ أبو منصور[1] وأكثر المفسرين إلى أن هذا مجاز عن سرعة الإيجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول.

وذهب فخر الإسلام وبعض المفسرين إلى أن حقيقة الكلام مرادة بأن أجرى الله سنته في تكوين الأشياء أن يكوّنها بهذه الكلمة، لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والأصوات.

وعلى المذهبين يكون الوجود مراداً من هذا الأمر.

ولقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً﴾ [الأحزاب: 36]، أي حكماً به ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: 36].

فإن الضمير في «لهم» لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وغلبة المذكر، وفي أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم.

والمعنى: ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئاً، ويتمكنوا من تركه، بل يجب عليه المطاوعة، وجعل اختيارهم تبعاً لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع الأمر نكرة في سياق

---

1 محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، إمام الهدى.
له كتاب التوحيد، وكتاب المقالات، وكتاب رد أوائل الأدلة للكعبي، وكتاب بيان وهم المعتزلة، وكتاب تأويلات القرآن، وكتب أخر.

الشرط مثل: إذا جاءك الرجل فأكرمه، وهذا أولى من القول: بوقوعه في سياق النفي[1] كما في التلويح[2].

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63]، لأن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر، وإلحاق الوعيد، فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراماً وتركاً للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد.

والمعنى: أن موجب الأمر، وهو صيغة «افعل» حين تجرد عن القرائن الوجوب لا الندب، كما ذهب إليه بعض الفقهاء، لقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: 33] متمسكين بأنه لطلب الفعل، فلا بد من ترجيحه على الترك.

فأدنى الترجيح المتيقن الندب لاستواء الطرفين في الإباحة، وكون المنع عن الترك أمراً زائداً يدل على الرجحان. وردّ بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل منه؛ لأنه ثابت من كل وجه دون الناقص منه؛ لأنه ثابت من وجه دون وجه، والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك. وذلك في الوجوب دون الندب.

وهذا معنى قول صاحب المنار: «وبدلالة الإجماع».

وأما قوله: «وبالمعقول»، فهو أن السيد إذا أمر غلامه بفعل، ولم يفعل استحق العقاب، ولولا أن الأمر للوجوب لما حسن ذلك (ولا)[3] الإباحة، كما ذهب إليه بعضهم كقوله تعالى:

---

1 ثم لا بد ههنا من بيان الأمرين:
أحدهما: أن القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه: أنه إتمام الشيء قولاً كما في قوله تعالى: ﴿وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه﴾ أي حكم أو فعلاً كما في قوله تعالى: ﴿ فقضاهن سبع سماوات﴾ أي خلقهن وأتقن أمرهن. ولا يخفى أن الإسناد إلى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الأول، وأما إطلاقه على تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث أنه يوجبه فمجاز.
وثانيهما: أن المراد من الأمر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى: ﴿إذا قضى أمراً﴾ أي إذا أراد شيئاً، وذلك لأنه لو أريد فعل فعلاً فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه، ولو أريد حكم بفعل أو شيء احتيج إلى تقدير الباء، وهو خلاف الأصل، وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الإطلاق لجواز أن يكون الحكم بندب فعل شيء أو إباحته، وحينئذ تثبت الخيرة، وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجباً لنفي الخيرة يثبت المدعى، وهو أن الأمر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد.
فظهر أن المراد من الأمر في قوله: «من أمرهم» هو القول المخصوص إما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمراً نصباً على المصدر أو التمييز لما في الحكم من الإبهام أو الحال على أن المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول: جاءني زيد ركوباً فأعجبني ركوبه. (انظر: التلويح 338/1).
2 التلويح 338/1.
3 ساقط في ل.

﴿فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: 2]، لأن الأمر يقتضي حسن المأمور به، ومن ضرورته التمكن من الإقدام، وذلك حاصل بالإباحة، والوجوب زيادة لا تدل، فلا بد من دليل ودفع بما سيأتي في التفصيل، ولا التوقف كما ذهب إليه طائفة منهم ابن شريح من أن الأمر مشترك بين هذه الثلاثة؛ لأنه يستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح أحدها.

والأصل في الاستعمال الحقيقة، فإذا صدر أمر لا بد أن يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين أحدها.

وأجيب: بأن هذا فاسد؛ لأن الصحابة امتثلوا أوامر رسول الله ﷺ من غير توقف، ولو لم يكن موجباً لطلبوا دليلاً آخر للعمل به.

وفيه نظر ظاهر، إذ لا دليل على أنّهم امتثلوا جميع الأوامر بطريق الوجوب.

وذهب الغزالي وجماعة من المحققين إلى التوقف في تعيين الموضوع له أنه الوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك بينهما لفظاً، كذا في التلويح[1].

وإن أردت تفصيل المسألة وتحصيل الأمثلة، فاعلم أن صيغة الأمر ترد لمعان، والمشهور ثمانية عشر:

1 ـ للوجوب.	2 ـ والندب.
3 ـ والإباحة.	4 ـ والتهديد.
5 ـ والإرشاد إلى الأوثق.	6 ـ والإكرام.
7 ـ والامتنان.	8 ـ والإهانة.
9 ـ والتسوية.	10 ـ والتعجب.
11 ـ والتكوين.	12 ـ والاحتقار.
13 ـ والإخبار.	14 ـ والتسخير.
15 ـ والتعجيز.	16 ـ والتمني.
17 ـ والتأديب.	18 ـ والدعاء.

فمثال الوجوب قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: 72].

والندب: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: 33].

والإباحة: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: 2].

---

1 التلويح 334/1.

والإرشاد: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: 2].

والفرق بينه وبين الأدب: أن هذا راجع إلى مصلحة الدنيا، والندب إلى مثوبة العقبى.

ومثال الإكرام: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلاَمٍ آمِنِينَ﴾ [المائدة: 88]، أي الجنة للإكرام بقرينة قوله: ﴿بِسَلاَمٍ آمِنِينَ﴾ [المائدة: 88].

والامتنان: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهِ﴾ [المائدة: 88]، بقرينة ما قبله.

والإهانة: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]، ويقرب منه الاحتقار، كقوله ﴿أَلْقُوا﴾ [الشعراء: 43]، احتقار لسحر السحرة في مقابل المعجزة الباهرة بدلالة الحال.

والتسوية: ﴿اصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا﴾ [الطور: 16].

والتعجب: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ﴾ [مريم: 38]، أي ما أسمعهم.

والتكوين: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 17].

والاحتقار: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [الشعراء: 43].

والإخبار: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً﴾ [التوبة: 82].

والتهديد: ﴿اعملوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: 40].

والتسخير: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: 60]، وهذا يقرب من التكوين.

ومثال التمني: كقول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي[1]

والتأديب: قوله عليه السلام: «كل مما يليك»[2]، وهو قريب من الندب، وقيل: التأديب لتهذيب الأخلاق.

ومثال الدعاء: «اللهم اغفرلي»، إلا أنهم أجمعوا على أن صيغة «افعل» مجاز فيها عدا الأربعة الأُوَل.

ثم اختلفوا فيه؟

فذهب بعض الواقفين إلى أنها مشتركة بين المعاني الأربعة بالاشتراك اللفظي، ونقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات، وعن ابن شريح وبعض الشيعة.

وذهب بعضهم إلى أنها مشتركة بين الثلاثة الأُوَل بالاشتراك اللفظي.

---

1 البيت لامرئ القيس وتتمته: بصبح وما الإصباح منك بأمثل.

2 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأطعمة (باب: التسمية على الطعام والأكل باليمين)، وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الأشربة (باب: آداب الطعام والشراب وأحكامها).

وقيل: بالمعنوي. وهو أن يكون حقيقة في الإذن الشامل للثلاثة، وهو مذهب المرتضى[1] من الشيعة.

وذهب بعضهم إلى أنها مشتركة بين الأولين فقط بالاشتراك اللفظي، وهو منقول عن الشافعي.

وقيل: بالمعنوي.

وقال بعضهم: وهم الأشعري والغزالي والباقلاني[2] ومن تبعهم لا ندري أهي حقيقة في الوجوب أو الندب أو فيهما؟

وعلى ما ذهب إليه هؤلاء لا حكم له أصلاً بدون القرينة إلا التوقف مع اعتقاد أن ما أراد صاحب الشرع منها حق؛ لأنها مجملة لازدحام المعاني، وحكم المجمل التوقف، إلا أن التوقف عند البعض في نفس الموجب، وعند البعض في تعينه.

وذهب جمهور العلماء إلى أنها حقيقة في أحد الثلاثة الأُوَل من غير اشتراك ولا إجمال مجازاً فيما عداه؛ إذ الاشتراك خلاف الأصل.

ثم اختلفوا في تعينه؟

فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة إلى أنه الوجوب لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ

---

1 الشريف المرتضى (355-436هـ = 966-1044م).
علي بن الحسين بن موسي بن محمد بن إبراهيم، أبو القاسم، من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب: نقيب الطالبيين، وأحد الائمة في علم الكلام والأدب والشعر. يقول بالاعتزال. مولده ووفاته ببغداد.
له تصانيف كثيرة، منها: الغرر والدرر يعرف بأمالي المرتضى، والشهاب في الشيب والشباب، والشافي في الامامة، وتنزيه الأنبياء، والانتصار، والمسائل الناصرية، وتفسير القصيدة المذهبة شرح قصيدة للسيد الحميري، وإنقاذ البشر من الجبر والقدر، والرسائل، وطيف الخيال مقدمة في الأصول الاعتقادية، وأوصاف البروق، وديوان شعر يقال: إن فيه عشرين ألف بيت. كثير من مترجميه يرون أنه هو جامع نهج البلاغة لا أخوه الشريف الرضي، قال الذهبي: وهو ـ أي المرتضى ـ المتهم بوظع كتاب نهج البلاغة، ومن طالعه جزم بأنه مكذوت على أمير المؤمنين.
انظر: الأعلام 278/4-279.

2 القاضي الباقلاني (338-403هـ = 950-1013م).
محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. من كتبه «إعجاز القرآن» «الإنصاف» و«مناقب الأئمة» و«دقائق الكلام» و«الملل والنحل» و«هداية المرشدين» و«الاستبصار» و«تمهيد الدلائل» و«البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة الخ» و«كشف أسرار الباطنية» و«التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة». (انظر: الأعلام 176/6).

يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: 63].

وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في أحد قوليه وعامة المعتزلة إلى أنه الندب؛ إذ لا بد من ترجيح جانب الوجود، وأدناه الندب.

وذهب بعض أصحاب مالك إلى أنه الإباحة؛ إذ هي الأدنى في المرتبة.

(بَعْدَ الْحَظْرِ) أي سواء كان الأمر بعد الحظر، أي المنع والتحريم، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5].

(أَوْ قَبْلَهُ) أي قبل الحظر؛ لأن المقتضي للوجوب، وهو الصيغة قائم في الحالين، وما جاء للإباحة بعد الحظر، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: 2]، فلدليل غير الصيغة، وهو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: 4]، وهذا رد لقول بعض أصحاب الشافعي، فإنهم قالوا: موجبه في أغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب، وبعده الإباحة.

هذا ومن جملة أمثلة الإباحة بعد الحظر، قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ﴾ [الجمعة: 10]، أي اطلبوا الرزق، واكسبوا المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة.

وعن سعيد بن جبير إذا انصرفت من الجمعة، فساوم بشيء، وإن لم تشتره.

وذكر الإمام السرخسي أن قوله تعالى: ﴿ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ﴾ [الجمعة: 10] للإيجاب لما روي أنه عليه السلام أنه قال: «طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة»، وتلا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ﴾ [الجمعة: 10]، كذا في التلويح[1].

ولا يخفى أن المراد هنا مطلق الصلاة؛ إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ولعل وجه التخصيص أن طلب الكسب كان عندهم يوم الجمعة، فخرج مخرج الغالب.

ولا يبعد أن يقال معنى الحديث: أن فرض الكسب بعد فرض الصلاة. والمراد أن فرض الصلاة أهم وأقدم، وفي مقام الاهتمام أتم وأعم، والله أعلم.

وقوله عليه السلام: «كنت نَهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها».

وقوله عليه السلام: «كنت نَهيتكم عن الختم والمزفت والنقير فانتبذوا فيها»، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا﴾ [الأحزاب: 53].

---

1 التلويح 342/1.

من جملة أمثلة الوجوب بعد الحظر كالأمر للحائض والنفساء بالصلاة بعد زوال الحيض والنفاس، والأمر بالصلاة بعد زوال السكر، وكالأمر بالقتل في شخص حرام القتل بالإسلام أو الذمة بارتكاب أسباب موجبة للقتل من الحرب والردة أو قطع الطريق، وكالأمر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الإيذاء محظوراً.

ثم إن أريد به الإباحة أو الندب؟

فقيل: إنه حقيقة؛ لأنه بعضه، وهو مختار فخر الإسلام.

ومعناه: أن الإباحة جزء من الوجوب؛ إذ الشيء ما لم يكن مباحاً لا يكون واجباً، وكذا الندب جزء منه؛ لأن الواجب ما يثاب على فعلِه ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، فكان حقيقة فيهما، كما لو أريد من العام بعضه، وكما لو أطلق لفظ الإنسان على مقطوع اليد، فكان حقيقة قاصرة.

وقيل: لا يكون حقيقة، وهو قول الكرخي والجصاص[1]؛ لأنه جاز أصل الموضوع له، وهو الوجوب.

والمعنى: أن لازم الندب والإباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه، ولازم الإيجاب الاستحقاق بها بتركه، فيكون الوجوب والإباحة والندب غيرين للتنافي بين لازميهما، فاستعمال الأمر فيهما يكون مجازاً.

واعلم أنه قال أبو اليسر[2] وصاحب الميزان: الإجماع على أنه مجاز إن أريد به الإباحة، لكن صاحب المنار جمع بينهما تبعاً لفخر الإسلام.

والخلاف فيما إذا أريد به الندب، أنه حقيقة فيه أم مجاز؟

---

1 أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص. ولد سنة خمس وثلاثمائة. وسكن بغداد. وانتهت إليه رياسة الحنفية. وسئل بالقضاء فامتنع. تفقه على أبي الحسن الكرخي، وتخرج به. وكان على طريقة من الزهد والورع. وخرج إلى نيسابور، ثم عاد. وتفقه عليه جماعة. وروى عن عبد الباقي بن قانع. وله كتاب «أحكام القرآن»، وشرح «مختصر» الكرخي، وشرح «مختصر» الطحاوي، وشرح «الجامع الصغير» و«الجامع الكبير» لمحمد بن الحسن. وشرح «الأسماء الحسني»، وكتاب في «أصول الفقه»، وكتاب «جوابات مسائل»، وكتاب «مناسك». توفي يوم الأحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلاثمائة ببغداد. وقد وهم من جعل الجصاص غير أبي بكر الرازي، بل هما واحد. (انظر: تاج التراجم ص 96-97).

2 ومحمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن مجاهد، أبو اليسر البزدوي. هو أخو الإمام علي، صاحب التصنيف في الأصول. قال عمر بن محمد النسفي في كتاب «القند»: كان أبو اليسر شيخ أصحابنا بما وراء النهر، وكان إمام الأئمة على الإطلاق، والموفود إليه من الأفاق. ملأ الشرق والغرب بتصانيفه في الأصول والفروع. توفي ببخاري في رجب، سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة.

قال السمعاني: ولد سنة إحدى وعشرين وأربعمائة. وعد جماعة حدثوه عنه. وكان يدرس، ويملي الحديث.

انظر: تاج التراجم ص 275.

فذهب عامة أصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون من أصحاب الشافعي وشمس الأئمة وصدر الإسلام[1]: إلى أنه مجاز.

وذهب بعض أصحاب الشافعي وفخر الإسلام وجمهور أصحاب الحديث إلى أنه حقيقة فيه، كذا في جامع الأسرار[2].

ثم الأصح ما اختاره فخر الإسلام من أنه حقيقة؛ لأنا وإن سلمنا أن الإباحة مباينة للوجوب باعتبار أنها جواز الفعل والترك، وأن الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك إلا معنى قولنا: أن الأمر للإباحة هو أن الأمر يدل على جزء واحد من الإباحة، وهو جواز الفعل فقط لا أنه يدل على كلا جزئيه، وهما جواز الفعل والترك؛ لأن الأمر لا دلالة له على جواز الترك حينئذ، بل إنما يثبت جواز الترك بناء على أن هذا الأمر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب، فيثبت جواز الترك بناء على أنه الأصل لا بلفظ الأمر، فجواز الفعل الذي يثبت بالأمر جزء للوجوب، فيكون إطلاقه على كل منهما من باب إطلاق لفظ الكل على الجزء، وهو ليس بمجاز، بل حقيقة قاصرة؛ لأن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، والجزء ليس بغير كما أنه ليس بعين.

وفي التلويح: واعلم أن المشهور في كتب الأصول أن الأمر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الأكثرين وللوجوب عند البعض.

وذهب البعض إلى التوقف، وليس القول بكونه للندب مما ذهب إليه البعض، ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة[3].

وفي أصول ابن الحاجب وغيره أن المندوب مأمور به خلافاً للكرخي وأبي بكر الرازي وهو الجصاص.

والمباح ليس بمأمور به خلافاً للكعبي[4].

---

1 طاهر بن الملقب بصدر الإسلام بن برهان الدين صاحب «المحيط» و«الذخيرة» محمود بن تاج الدين الصدر السعيد أحمد بن برهان الدين الكبير عبد العزيز بن عمر بن مازه. كان من أعيان الفقهاء الحنفية، له اليد الطولى في الفروع والأصول ومشاركة تامة في المعقول والمنقول، وله «الفوائد» و«الفتاوى». أخذ عن أبيه صاحب «المحيط» عن أبيه الصدر السعيد وعن عمه حسام الدين عمر الصدر الشهيد وهما عن عبدالعزيز عن السرخسي عن الحلواني، وأخذ أيضاً عن فخر الدين قاضيخان. (انظر: الفوائد البهية ص 147).

2 جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي 1/166-167.

3 التلويح 1/342.

4 محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن علي الكعبي، الطبري، البخاري، الحنفي. فقيه من القضاة، توفي (604هـ) ببخارا. من آثاره: الملخص في الفتاوى، والمصباح وكلاهما في فروع الفقه. (انظر: معجم المؤلفين 3/46).

فالجمهور على أن لفظ الأمر حقيقة في الندب؛ لأن المندوب طاعة، والطاعة فعل المأمور به؛ لأن أهل اللغة مطبقون على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب.

وهذا لا ينافي كون صيغة الأمر مجازاً في الندب.

وأما الإباحة: فالجمهور على أن لفظ الأمر مجاز فيها؛ لأن الأمر للطلب، وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله.

(وَلاَ يَقْتَضِي) أي لا يوجب الأمر المطلق (التَّكْرَارَ) أي تكرار المأمور به، وهو أن يفعله ثم يعود إليه، وهكذا (وَلاَ يَحْتَمِلُهُ) أي ولا يحتمل الأمر التكرار أيضاً.

والفرق بين الموجب والمحتمل: أن الموجب يثبت من غير قرينة، والمحتمل لا يثبت بدونها.

وقال بعض أصحاب الشافعي: أنه يوجب التكرار المستوعبة لجميع العمر، إلا إذا قام دليل يمنعه عنه؛ لأن الأقرع بن حابس كان من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج، فقال: ألعامنا هذا أم للأبد؟ كذا ذكره ابن الملك[1] تبعاً لما في التوضيح[2].

والصواب: أن السائل بقوله: ألعامنا هذا أم للأبد؟ هو سراقة بن مالك بن جعشم، وأنه لا تعلق له بالأمر المتنازع فيه، بل مراده أن جواز العمرة في أشهر الحج هل هو مختص لعامنا هذا أم للأبد؟

فقال ﷺ: لا بد كما رواه مسلم، وفي رواية له أيضاً، زاد فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى، وقالت: دخلت العمرة في الحج مرتين.

والمقصود: إبطال ما زعمه أهل الجاهلية من أن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور.

ثم المراد ببعض أصحاب الشافعي: المزني[3] وأبو إسحاق الإسفرائيني[4] وعبد القاهر

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 136-137.

2 التوضيح 348/1.

3 المزني (175-264هـ= 791-878م).

إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني: صاحب الإمام الشافعي. من أهل مصر. كان زاهداً عالماً مجتهداً قوي الحجة. وهو إمام الشافعيين. من كتبه «الجامع الكبير» و«الجامع الصغير» و«المختصر» و«الترغيب في العلم». نسبته إلى مزينة (من مضر) قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي. وقال في قوة حجته: لو ناظر الشيطان لغلبه! انظر: الأعلام 329/1.

4 أبو حامد الإسفراييني (344-406هـ= 955-1016م).

أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، أبو حامد: من أعلام الشافعية. ولد في أسفرايين (بالقرب من نيسابور) ورحل إلى بغداد، فتفقه فيها وعظمت مكانته. وألف كتباً، منها مطول في «أصول الفقه» ومختصر في الفقه سماه «الرونق» وتوفي ببغداد. (انظر: الأعلام 211/1).

البغدادي[1] من المحدثين، وبه قال مالك.

وأما الحديث: فأخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني والحاكم عن ابن عباس قال: «خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج، فقام الأقرع بن حابس، قال: أفي كل عام يا رسول الله؟

قال: لو قلتها لوجبت، ولم تستطيعوا أن تعملوا بها، الحج مرة وما زاد فتطوع».

وروى مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي الله ﷺ قال: أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج، فحجوا، فقال الأقرع بن حابس: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال: لو قلت: نعم، لوجب»، وفي رواية: «لوجب ولما استطعتم».

والمعنى لو قلت: نعم، لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الأمر.

قلنا: لا، بل معناه لصار الوقت سبباً؛ لأنه عليه السلام صاحب الشرع، وإليه نصب الشرائع كذا في التلويح[2].

لا يقال: لو فهم التكرار لما سأل؛ لأنا نقول: علم أنه لا حرج في الدين. وأن في حمل الأمر على موجبه من التكرار حرجاً عظيماً، فاستشكل عليه فسأل.

وجوابه: أنا لا نسلم أنه فهم التكرار، بل سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الأوقات، وحينئذ استشكل عليه الأمر من جهة أنه رأي الحج متعلقاً بالزمان والمكان ـ وهو البيت أو عرفات ـ وأحدهما متكرر ـ وهو الزمان ـ دون الآخر ـ وهو المكان ـ كذا قالوا.

والأظهر: أن وجه إشكاله وموجب سؤاله استصعاب أمر الحج، وحاله بالنسبة إلى جميع

---

1 عبد القادر البغدادي (-429هـ = -1037م).

عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور: عالم متفنن، من أئمة الأصول. كان صدر الإسلام في عصره. ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور. وفارقها على أثر فتنة التركمان (قال السبكي: ومن حسرات نيسابور اضطرار مثله إلى مفارقتها!) ومات في أسفرائين. كان يدرس في سبعة عشر فناً. وكان ذا ثروة. من تصانيفه «أصول الدين» و«الناسخ والمنسوخ» و«تفسير أسماء الله الحسنى» و«فضائح القدرية» و«التكملة في الحساب» و«تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات» و«تفسير القرآن» و«فضائح المعتزلة» و«الفاخر في الأوائل والأواخر» و«معيار النظر» و«الإيمان وأصوله» و«الملل والنحل» و«التحصيل» في أصول الفقه، و«الفرق بين الفرق» و«بلوغ المدى في أصول الهدى» و«نفي خلق القرآن» و«الصفات».

انظر: الأعلام 48/4.

2 التلويح 348/1.

المكلفين حيث لا يتصور التكرار في حقهم كل عام، ولذا قال رسول الله ﷺ في جوابه: «لو قلت: نعم، لوجبت ولما استطعتم»، أي جميعكم أيها الأمة في كل سنة. فإن وقوعها كذلك من الأمر المحال، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

وقال الشافعي: يحتمل التكرار؛ لأن «اضرب» مختصر من: أطلب منك ضرباً وافعل ضرباً. والنكرة في الإثبات تختص، لكنها تحتمل العموم، وتحمل عليه بقرينة تقرن بِها كقوله تعالى: ﴿وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً﴾ [الفرقان: 14] وصفه بالكثرة، ولو لم يحتمله لما صح ذلك.

قلنا: الكلام في المجرد عن القرينة لا بالمصحوب بِها؛ إذ عندها يكون محل وفاق، لا موضع شقاق.

وقال بعض أصحابه وطائفة من المعتزلة يحتمل التكرار مطلقاً، وإن كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند النية. وهذا هو المذهب الثالث.

(سَوَاءٌ تَعَلَّقَ) أي الأمر (بِشَرْطٍ) لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: 6]، (أَوِ اخْتَصَّ بِوَصْفٍ) كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: 2]، فإن الأمر بالجلد مقيد بتحقق وصف الزنا، وكقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الاسراء: 78]، فإن الأمر بالصلاة مقيد بتحقق وصف دلوكها، أي زوالها لا غروبها كما توهم ابن الملك[1]، ولم يتعلق بأحدهما؛ لأن مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل، والمرة والتكرار بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجي، والخروج عن عهدة المأمور بالمرة كاف لحصول الحقيقة، لا أنها من مدلول الصيغة، وما تكرر من العبادات فبتكرر أسبابِها عند الجمهور.

وقال بعض أصحاب الشافعي، وكذا بعض أصحابنا، وهو المذهب الرابع: أنه يفيد التكرار إذا كان معلقاً بشرط أو مقيداً بوصف؛ لأن الغسل يتكرر بتكرر الجنابة، والصلاة تتكرر بتكرر الدلوك؛ لأن في الكتاب ورد هكذا، وفي السنة أيضاً كقوله عليه السلام: «الوضوء من كل دم سائل»، أي ليتوضأ، والوضوء يتكرر بتكرر الدم، هكذا ذكر ابن الملك[2] من غير أن ينسب هذا القول إلى بعض أصحابنا.

والحديث رواه ابن عدي في حديث زيد بن ثابت، والدارقطني من حديث تميم الداري.

هذا استدلال بما لا يقول به الشافعي؛ لأنه لا يقول: بوجوب الوضوء من الدم، فلا يفيد؛ لأنه في مقام الاستدلال، وإنما يفيد على قول بعض أصحابنا، لكنه لم يذكره ويمكن أن يقال:

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص138.

2 شرح المنار لابن ملك، ص138-139.

هذا وإن لم يكن دليلاً أورده بطريق الإلزام علينا، فهو دليل إلزامي، فإن الخصم يستدل بأدلة سواء كانت لإثبات مذهبه أو لإلزام خصمه في مشربه، فهو مفيد في مقام الدفع، وإن لم يكن مفيداً في مقام الاستدلال، والله أعلم (بالأحوال)[1].

وقد أجيب عن هذا المذهب: إذ التكرار في أمثال ذلك إنما لزم من تجدد الأسباب المفضية إلى تجدد المسببات؛ لا من الأمر المطلق، ولا من المعلق بالشرط، ولا في المقيد بالوصف؛ إذ لا يلزم من تكرار الشرط تكرار المشروط؛ لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة، فإنه يقتضي وجود مسببه، (وكذا وجود الوصف الذي هو علة، فإنه يقتضي وجود موصوفة)[2].

والتحقيق: أن وجود الشرط وإن كان لا يقتضي وجود المشروط، لكن الشرط التعليقي يقتضي ذلك؛ لأنه آخر جزء من العلة التامة، والحكم مرتب عليها.

غايته: أنه لا يكون موقوفاً عليها.

والشرط فيما نحن فيه من هذا القبيل، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: 6].

هذا وإذا لم يقتض الأمر التكرار، ولا يحتمل مطلقاً (فَيَقَعُ) أي مفهوم الأمر فيما للمأمور به أفراد، ويحتمل (عَلَى أَقَلِّ جِنْسِهِ) أي أقل جنس الفعل المأمور به، وهو الفرد الحقيقي بلا نية (وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ) أي كل الجنس باعتبار معنى الفردية الاعتبارية الحكمية لا باعتبار معنى العدد، فصار من حيث هو جنساً واحداً وإن كان له أفراد (عَلَى الصَّحِيحِ) احترازاً من قول زفر: أنه يحتمل العدد.

وتظهر ثمرة الخلاف فيمن قال لزوجته: طلقي نفسك، فإن لها أن تطلق نفسها واحدة، وإذا نوى الزوج ثلاثاً، فطلقت نفسها ثلاثاً وقعن، وإن نوى الزوج اثنين، فطلقت نفسها ثنتين، لم يقع شيء عندنا.

وقال زفر: يقع ثنتان.

لنا: أن العدد ليس بموجب، ولا محتمل، فلا تصح نيته، إلا أن تكون المرأة أمة؛ لأن ذلك جنس طلاقها.

وإنما احتيج في الكل إلى النية؛ لأنه يحتمل، ولا تعمل نية الثنتين؛ لأنه ليس بفرد حقيقة ولا اعتباراً.

---

1 وفي ل ساقط.

2 ساقط في م.

وأما لو نوى واحدة وأوقعت ثلاثاً لم يقع شيء عنده.

وعندهما: يقع واحدة.

والحاصل: أن الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله، والعدد لا موجبه ولا محتمله.

والأصل أن موجب اللفظ يثبت باللفظ، ولا يفتقر إلى النية، ومحتمل اللفظ لا يثبت إلا إذا نوى، وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وإن نوى؛ لأن النية لتعيين محتمل اللفظ لا لإثباته. وذلك لأن الاحتمال هو التجويز العقلي، والموجب هو التجويز الوضعي الثابت للفظ؛ لأنه جنس يقتضي الفرد الحقيقي، ويحتمل الفرد الاعتباري، فتعمل فيه النية لاحتماله، وتلغو في الخبر؛ لاقتضائه.

فإن قلت: لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله: طلقي نفسك ثنتين؟

قلنا: لا نسلم أنه تفسير، بل تغيير؛ لأن مطلق الأمر وقوعه على الفرد الحقيقي، فتقييده به يخرجه عن موضوعه الأصلي، ولذا قالوا: يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة، حتى إذا قال لامرأته: طلقتكِ ثلاثاً، أو قال: واحدة، فماتت قبل ذكر العدد، لا يقع شيء.

وقال ابن الملك: ولقائل أن يقول: هذا بعد التسليم مشكل؛ لأن الواحد موجبه، فيكف يكون اقترانه به تغييراً، بل يكون تقريراً، انتهى[1].

قال الرهاوي: هكذا أورده بعض الشراح إلى آخره.

وأجيب عنه: بأن موجب الأمر واحد اقتضائي لا يقبل التوكيد كما لا يقبل التعليل على أن موجب العدد قطعي، لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف ليكون توكيداً لفظيّاً، وليس هو من ألفاظ التوكيد المعنوي في شيء ليكون توكيداً معنويّاً. فإذا انتفى التقرير والتوكيد تعين التأسيس والتغيير.

ويمكن أن يقال: موجبه الواحد الغير المذكور؛ لأن الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره، فيكون ذكره تغييراً لحكمه، فلهذا أضيف الوقوع إليه، لا إلى الصيغة هذا[2].

وفي النهاية[3]: لو مات الزوج قبل ذكر العدد، فهي واحدة لاتصال المحل بالصفة، وعدم ذكر المغير بخلاف الأول لانعدام المحل قبل ذكر المغير من محل قابل له.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 140-141.

2 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 140.

3 النهاية في الفروع للشيخ محمد بن عمر المعروف بمنلا عرب الواعظ الحنفي، المتوفى سنة 938هـ. ألفه لقايتباي. انظر: كشف الظنون 1989/2.

فإن قلت: هل قوله: «طلقتك مثل طلقي نفسك»، فهلا صحت فيه نية الثلاث؟

قلت: لا لأنه إخبار، وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة، ليثبت صدقه، وهي ترتفع بالواحدة؛ لأن المقتضي لا عموم له.

وأما قوله: «طلقي» فأمر وله أثر في إيجاد المأمور به، وهو الطلاق، فصار الطلاق مذكوراً حكماً، فصح التعميم فيه، كذا ذكر ابن الملك[1].

وتوضيحه: أنه لا أثر له في إيجاد المخبر به؛ لأنه لا يصير موجوداً بالإخبار في الزمان الماضي غير أن الشارع جعله إنشاء، فاقتضى ما يقتضيه الإخبار، وهو الواحدة.

والحاصل: أن دلالة «طلقتك» على المصدر الحادث في الحال بسبب الاقتضاء بخلاف «طلقي نفسك»، فإنه مختصر من «افعلي فعل الطلاق» من غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل؛ لأنه لطلب الفعل في المستقبل، فيكون ثابتاً لغة لا اقتضاءً.

ومجمل الكلام في مقام المرام: أن ما تكرر من العبادات فبأسبابها لما قدمناه لا بالأوامر بموجب اللغة، حتى لو قال لعبده: اشتر لي اللحم إن دخلت السوق، فأمر لا يقتضي التكرار بالإجماع.

وإن أحالوا ذلك على الدليل، أحلنا ما تكرر أيضاً على الدليل لا على الأمر.

وعند الشافعي: لما احتمل التكرار تملك المرأة في قوله: «طلقي نفسك» أن تطلق نفسها ثنتين، إذا نوى الزوج بِهما؛ لأنه نوى محتمل كلامه، وإن لم ينو، أو نوى واحدة، فلها أن تطلق واحدة. ولو أوقعت الثنتين لا يقع عنده إلا واحدة عملاً بما تقدم له من الدليل؛ لأن المحتمل لا يثبت إلا بالنية.

وكذا عند من قال موجبه التكرار، لكنه إذا لم ينو، فلها أن تطلق واحدة وثنتين وثلاثاً جملة أو متفرقاً.

وكذا عند المفصل: إن علقه بشرط أو قيده بوصف.

وحاصله: أن التكرار لا يكون مستفاداً من الأمر بالقياس.

قال الإمام الرازي: وهذا هو الحق عندي، وعند هذا يظهر أن لا مخالفة بين المذهب وبين ظاهر المذهب من أنه لا يفيد التكرار؛ لأنه قال بالتكرار على أنه لا يفيده قياساً، ومن نفاه عنى به أنه لا يفيده اللفظ، فلا منافاة بين المذهبين، والله أعلم.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 141.

ثم اعلم أن اسم الفاعل يدل على أن المصدر، ولا يحتمل العدد.
واختلف في السارق، هل يقطع أطرافه الأربعة أم لا؟
فعندنا: لا تقطع، وإن سرق ثانياً يقطع رجله اليسرى، وإن سرق ثالثاً يحبس حتى يتوب.
وقال الشافعي: إن سرق ثالثاً تقطع يده اليسرى، وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى، لقوله عليه السلام: «من سرق فاقطعوه، وإن عاد فاقطعوه، وإن عاد فاقطعوه» أخرجه أبو داود، والدارقطني من حديث جابر، وأخرجه الدارقطني أيضاً من حديث أبي هريرة، وأخرجه النسائي والطبراني والحاكم من حديث الحارث بن حاطب لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38].
والأيدي: جمع عام متناول لليمنى واليسرى، فمن حملها على اليمنى أبطل إطلاق الأيدي، وصيغة الجمع أيضاً؛ لأن لهما يمينين لا أيماناً. وذلك جرى مجرى النسخ عندكم.
وأئمتنا تمسكوا بأن مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد، حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة؛ لأنه لو أراد كل السرقات، لم يجب القطع إلا بعدها. وذلك لا يعرف إلا بموت السارق، وذلك منتف بالإجماع، وبالفعل الواحد لا تقطع إلا يد واحدة، وهي اليمنى بالسنة قولاً وفعلاً، لما أخرجه الجماعة إلا ابن جماعة عن عائشة في شأن المخزومية، وفيه فأمر النبي عليه السلام: «بقطع يمينها»، ولما رواه الدارقطني من حديث صفوان ابن أمية، وفيه أن النبي ﷺ: «قطع يمين السارق من الزند»، وبقراءة ابن مسعود «أيمانهما» مكان أيديهما، وبالإجماع فلم تبق اليسرى مرادة من الآية، والرجل اليسرى إنما صارت محلاً في المرة الثانية بالإجماع والسنة. فظهر أن السارقة لا يقطع أطرافه الأربعة، ولكن يحبس حتى يحدث توبته.
ثم لم يمكن هنا تكرر القطع بتكرر السرقة لفوات المحل، وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا؛ لأن المحل وهو البدن باق.
والجواب عن الشافعي: أن قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها، وقوله: «تقييد المطلق» نسخ عندكم غير مفيد؛ لأنه استدلال بما لا يراه. نعم، يصار إلى مثل ذلك إذا كان في مقام الدفع.
وأما في مقام الاستدلال فلا يفيده، وصيغة الجمع يكون مجازاً عن التثنية كما في ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: 4]، كذا ذكره ابن الملك[1].

1 شرح المنار لابن ملك، ص146-149.

والظاهر: أنه لا يصلح جواباً عن إيراد الخصم، بل نوع مصادرة[1] في الحكم.

فإن اعتراضهم أي حمل الأيدي على اليمين إبطال صيغة الجمع؛ لأن لهما يمينين للسارق للسارقة يمين لا أيمان، وإطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز. والأصل في الإطلاق الحقيقة.

فالصواب في الجواب: أنا لا نسلم أن في إطلاق الأيدي على يمين السارق والسارقة إبطال صيغة الجمع، كيف وهو جار على ما عرف من القائدة اللغوية، وهي أن تثنية الاثنين من اثنين، وهما جزآن منهما تكون بصيغة الجمع، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: 4]، فإن كلاً من اليد والقلب جزء مما أضيف إليه، فهي صيغة مستعلمة فيما وضعت له، فتكون حقيقة لا مجازاً كما ظن.

{حكم الأمر}

(وَحُكْمُهُ) أي حكم الأمر، يعني الثابت به، وهو الإتيان بالمأمور به، (نَوْعَانِ)

قيل: حكم الأمر الوجوب.

وهو لا ينقسم إلى نوعين أو الأنواع، بل المتنوع إليهما، هو الفعل، لكن لما كان الفعل متعلق الوجوب الذي هو حكم الأمر أُطْلِقَ لفظُ الحكمِ، وأُرِيدَ منه الفعل مجازاً.

فقيل: حكم الأمر نوعان، أو على حذف مضاف، أي متعلق حكم الأمر، وهو الفعل الواجب نوعان: (أَدَاءٌ وَهُوَ) أي الأداء (إِقَامَةُ الْوَاجِبِ) أي إخراجه من العدم إلى الوجود على حسبه.

واللام للعهد، أي الذي وجب بالأمر ابتداء. فلا يحتاج إلى زيادة قوله: «بالأمر» كما في الأصل: «هو تسليم عين الواجب بالأمر».

وفي نسخة صحيحة: «نفس الواجب».

والمراد: إخراج الواجب الشرعي من العدم إلى الوجود بشرائطه؛ إذ تسليم كل شيء بما يناسبه وذلك؛ لأن الشأن في الأفعال والأعراض إيجادها والإتيان بها؛ لأن العبادات حق الله

---

1 المصادرة: هي: أن تجعل نتيجةَ دليلِكَ واحدةً من مُقَدِّمتيه مع تغيير في اللفظ تُوهِمُ به التغاير بينهما في المعنى، كأن تقول: «هذا أسد، وكل أسد فهو ليث- فهذا ليث» فإن النتيجة وهي قولك: «هذا أسد» هي بعينها صغرى الدليل القائلة: «هذا أسد» غير أنه أبدل فيها لفظ الأسد بلفظ الليث، وهما مترادفان.

وينبغي اجتنابُ المصادرة في التناظر؛ لما فيها من الإيهام.

انظر: رسالة الأداب في علم آداب البحث والمناظرة ص 174.

تعالى، والعبد يسلمها ويؤديها بإيجاده إياها على الوجه الذي يعتبر؛ لأن تسليم كل شيء بحسبه، مع أن للأفعال الشرعية حكم الجواهر باتفاقهم، ولهذا توصف بالبقاء شرعاً، فلا يرد أن تسليم الأفعال غير متصور؛ إذ وهي أعراض لاستحالة بقائها.

وأورد على قوله: «بالأمر» إسلام الصبي العاقل، وأداء الصوم في السفر، وتسليم الثمن قبل طلب البائع، والدين المؤجل قبل حلول الأجل، من حيث أن كلاً منها أداء، وليس بتسليم نفس الواجب بالأمر، بل بالسبب؟

وأجيب: بأن المراد تعريف الأداء الذي هو موجب الأمر لا الأداء مطلقاً.

والأظهر ما قيل: من أن الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة، ووجوب الأداء عن لزوم تفريغ الذمة.

والأول: ثابت بالسبب، والثاني: يوجبه الأمر.

فإن قلت: تسليم العين كيف يتصور، والديون تقضي بأمثالها لا بأعيانها، فيخرج قضاء الديون عن تعريف الأداء؟

قلنا: هذا السؤال غير وارد لما تقدم من أن تسليم كل شيء بحسبه. ولك أن تقول: لا محذور في خروجه؛ لأن قولك: «أديت الدين» مجاز.

وقيل: العينية والمثلية ليست بالقياس إلى ما في الذمة، بل بالقياس إلى ما علم من الأمر، كفعل الصلاة في وقتها، وإيتاء ربع العشر لمستحقها، فإن المأمور به إن كان عين ما علم به، فهو الأداء، وإلا فهو القضاء.

وخلاصته: أن الشرع شغل الذمة بالواجب، ثم أمر بتفريغها أخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب وصار كأنه عينه.

(وَقَضَاءٌ: وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِهِ) أي مثل الواجب (بِهِ) أي بالأمر. وفيه إشارة إلى أن المراد منه أفعال الجوارح، لا ما في الذمة، وهو نفس الوجوب؛ لأن ذلك بالسبب لا بالأمر.

فلا يقضي النفل؛ لأنه غير مضمون بالترك.

وأما إذا شرع فيه فأفسده، فيقضى لكونه واجباً عليه بالشروع.

ولا وجه أن يؤول الواجب هنا بالثابت، لئلا يرد إطلاقهم القضاء على سنة الفجر إذا فاتت مع فرضها أوّلاً معها عند محمد.

وسنة الظهر الأولى إذا أخرت عن فرضها لعذر الجماعة، أو لضيق الوقت مع أنهما لا يخرجان عن كونهما نفلاً على الصحيح.

ثم اعلم أن الأداء والقضاء عندنا لا يختصان بالموقت من العبادات، بل هما من أقسام المأمور به موقتاً كان أو غير موقت خلافاً للشافعي.

وفي التوضيح: أداء أي تسليم عين الثابت بالأمر، وقضاء أي تسليم مثل الواجب به.

وقال[1]: قلنا: في الأول ثابت به ليشمل النفل.

ويطلق كل منهما على الآخر مجازاً[2].

ثم عند أصحاب الشافعي: الأداء: ما فعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً، والقضاء: ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً.

(وَيَتَبَادَلَانِ) أي الأداء والقضاء، يعني يستعمل أحدهما مكان الآخر.

أما الأداء مكان القضاء، فكقوله: «أديت الدين»، و«نويت أن أؤدي ظهر الأمس».

والقضاء مكان الأداء، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة: 200]، أي أديتم. وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: 10]، أي أديت؛ لأن المراد منها الجمعة، وهي لا تقضى إجماعاً، لكن يقال: هذا مكان هذا (مَجَازاً) أي لا حقيقة، فيحتاج إلى قرينة كما يقال: أدى ما عليه من الدين، فقوله: «من الدين» قرينة يفهم منها القضاء؛ لأن أداء حقيقة الدين محال، والجامع ما في كل منهما من التسليم.

(وَيُؤَدَّيَانِ) أي الأداء والقضاء (بِنِيَّتِهِمَا) حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس؛ لأن كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحاً، فإذا استعمل في غيره يكون مجازاً إلا أنه يحتاج إلى القرينة كما يقال: «نويت أن أؤدي ظهر الأمس»، و«أن أقضي ظهر اليوم» (فِي الصَّحِيحِ) احترازاً عن قول فخر الإسلام أنه يسمي الأداء قضاء من غير قرينة، كذا قاله الشارح ملا قاسم الحنفي[3]. وهو بظاهره مخالف لما ذكره ابن الملك من أن فخر الإسلام جعل القضاء حقيقة في معنى الأداء؛ لأنه لفظ متسع يجيئ بمعنى الفراغ، وهو موجود في تسليم العين والمثل والأداء، وفيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب.

(وَيَجِبَانِ) أي الأداء والقضاء (بِسَبَبٍ وَاحِدٍ) وهو الأمر الذي وجب به الأداء (عِنْدَ الْجُمْهُورِ).

وفي الأصل وشروحه: والقضاء يجب بما يجب به الأداء، وهو الأمر عند المحققين من أصحابنا كصدر الإسلام، وصاحب الميزان، وبعض أصحاب الشافعي، وكذا الحنابلة وعامة أصحاب

---

1 القائل: صدر الشريعة.

2 انتهى قول صدر الشريعة مع التنقيح 1/351-353.

3 في خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 50.

الحديث أنه يجب بأمر الأول خلافاً للبعض، وهم العراقيون من مشايخنا، وعامة أصحاب الشافعي، وكذا عامة المعتزلة، فإنّهم قالوا: القضاء يجب بأمر جديد، أي بنص مقصود غير الأمر الذي وجب به الأداء، ففي الصوم وجب القضاء بقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 184]، وفي الصلاة وجب بقوله عليه السلام: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها» متفق عليه[1].

وزاد في التوضيح: «فإن ذلك وقتها»[2].

والمسلم: «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها»، وفي رواية لهما: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصليها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها».

وأخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «من نام عن صلاة أو نسيها فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليصل التي فيها، ثم ليصل التي ذكرها، ثم ليعد التي صلى مع الإمام»، وصحح الدارقطني أنه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره وفيه شيء، فإن هذا الحديث يقتضي أن قضاء المغرب ثبت بنص جديد.

وأما كراهة إعادتها نافلة، فلأن البتراء منهي عنها، والنهي يقتضي المشروعة بأصله.

ثم الوتر وإن صح كونه واجباً على إحدى الروايات عن أبي حنيفة، وسنة على الأخرى كقولهما لا يخرج عن شبهة النفل، ولذا وجبت القراءة في جميعها، ولأن الواجب في العبادة الموقتة إنما عرف قربة في وقتها، وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام: «من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله»، رواه البخاري، وأبو داود، والترمذي من حديث أبي هريرة، فلا بد من أمر آخر يعرف به أن القضاء مماثل لما فات.

واستدل المحققون بأن الشرع أوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات لما سبق من الآية والحديث.

فإن قلت: النص ورد في الناسي والنائم، والمدعى أعم؟

قلنا: الاستدلال ليس بعبارة الدليل؛ لأنه أخص، وإنما هو بدلالته، وإنما ذكر النائم والناسي إشارة إلى أن المؤمن ليس من شأنه أن يترك الصلاة متعمداً كما يشير إليه قوله: «من فاته صوم يوم» وحيث لم يقل: «من فوته».

---

1 رواه البخاري في صحيحه في كتاب مواقيت الصلاة (باب: من نسي صلاة)، ومسلم في صحيحه في كتاب المساجد (باب: قضاء صلاة الفائتة)، وبنحوهما أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة (باب: من نام عن الصلاة أو نسيها)، والترمذي في سننه في كتاب الصلاة (باب: ما جاء في الرجل ينسى الصلاة).

2 التوضيح 354/1.

هذا وفي عبارة فخر الإسلام ما يشير إلى أن الاختلاف في المنذورات المتعينة من الصلاة والصوم والاعتكاف إذا فاتت عن وقتها.

لكن قال أبو اليسر في أصوله: أنه لو نذر بصوم، أو صلاة في يوم معين ولم يف به يجب القضاء بالإجماع سواء كان عدم الإيفاء بالفوات أو التفويت عن العبد، وكذا ذكر شمس الأئمة.

وعلى هذا فالخلاف في إسناد وجوب القضاء بماذا؟

فعند الجمهور: للسبب الأول في الكل.

وعند هؤلاء: للنص في الصوم والصلاة، وللفوات أو التفويت في المنذورات.

وقال فخر الإسلام: القول الأول أشبه بمسائل أصحابنا حيث قالوا: من فاتته صلاة في الحضر قضاها في السفر أربعاً، ولو فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين، ومن فاتته صلاة الليل مع الإمام قضاها في النهار جهراً، ولو فاتته صلاة النهار قضاها في الليل سرّاً.

فإن قلت: إذا فاتت صلاة من مريض قادر على الإيماء فقط، فقضاها في الصحة يقضيها كصلاة الأصحاء، وكذا إذا فاتت صلاة في الصحة، فقضاها في المرض يجزئه الإيماء، فلو كان حال الأداء معتبراً لَمَا جاز ذلك؟

قلت: ما صلى بالإيماء في الفصل الأول كان للضرورة، فإذا صح زالت الضرورة، فزال ما ثبت بها.

وفي الفصل الثاني: ثبتت الضرورة، فيثبت الإيماء، فإن قيل: لا.

ثم إن القدرة على أصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت؛ لأن الواجب مقيد بالوقت بحيث لو قدم الأداء عليه لا يصح، فيكون الواجب موصوفاً بصفة، ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا تبقى بدون ذلك الصفة؟

أجيب: بأن هذا إذا كانت الصفة مقصودة بالذات، ولا كذلك الوقت، وإن المقصود بالعبادة هو تعظيم المولى ومخالفة الهوى، وذلك لا يختص بزمان دون زمان كما لا يختص بمكان دون مكان.

وأما امتناع التقديم فلكون الوقت سبباً، والحكم لا يتقدم على السبب.

قيل: يشكل هذا على (تعريفكم القضاء)[1] بأنه صرف مَا لَهُ إِلَى مَا عَلَيْهِ كما إذا ترك الفاتحة أو السورة في الأُوليين، فإنه لا يقضي الفاتحة في الأُخريين مع أنها لم تشرع حقّاً له فيهما.

---

1 وفي م: تعريف القضاء.

وأجيب: بأنه علي رواية الحسن عن أبي حنيفة قراءة الفاتحة واجبة في الأخريين أيضاً، فلم يملك صرفها إلى ما عليه؛ لأنها لم تشرع حقّاً له بل عليه.

وأما السورة فشرعت نفلاً في الأخريين حتى لو قرأها فيها سهواً لم يجب عليه سجدة السهو، فملك صرفها إلى ما عليه.

{أنواع الأداء}

(وَأَنْوَاعُ الأَدَاءِ ثَلاَثَةُ أَضْرُبٍ) المختصر هنا حيث أتي بأطول من الأصل، وهو قوله: «الأداء أنواع» أي ثلاثة أنواع، ولعله أراد التنصيص على أن الأنواع ثلاثة لا زائد عليها.

واعلم أن الأداء ينقسم أولاً إلى نوعين:

1 ـ أداء محض: وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء.

2 ـ وأداء يشبه القضاء.

والمحض ينقسم إلى نوعين:

1 ـ كامل.

2 ـ وقاصر كما سيأتي بيانهما.

وهذه الأنواع الثلاثة كما تتحقق في حقوق الله تتحقق في حقوق العباد، فيكون الأقسام بالنظر إلى الحقين ستة أنواع.

(كَامِلٌ: وَهُوَ مَا يُؤَدِّي كَمَا شُرِعَ) أي هو الذي يؤديه الإنسان مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب، كأداء الصلاة في الجماعة من المكتوبات، والوتر في رمضان، والتراويح والعيدين والكسوف والجماعة في غيرها نقصان كالأصبع الزائدة.

قال الرهاوي: ولقائل أن يقول: ورد أن النبي ﷺ صلى النفل بجماعة بالليل في غير شهر رمضان، فلا يكون الجماعة في غيرها مطلقاً نقصاناً[1].

قال[3]: ويمكن أن يجاب عنه بأن ذلك داخل في التراويح؛ لأنه قيام الليل[2].

وفيه أن التراويح مختص بليالي رمضان لا مطلقاً؛ إذ لم يقل أحد بسنية صلاة التهجد جماعة.

فالجواب: أنه وقع منه عليه السلام نادراً لبيان الجواز أو للتعليم، فإن المقتدي كان ابن عباس وهو صغير.

---

1 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 166.

2 أي الرهاوي.

3 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 166.

والحاصل: أن قصة الحال لا تصلح للاستدلال، وإنما ذكر الآداء، وفسر بالمؤدي؛ لأن فعل الفعل لا وجود له في الوجود.

(وَقَاصِرٌ) وهو ما يؤديه ببعض أوصافه، كما يشير إليه قوله: (وَهُوَ النَّاقِصُ عَنْ صِفَتِهِ) أي التي قدمناها كصلاة المنفرد.

وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه، وهو الجماعة.

فإن قيل: ينبغي أن يكون أداء المنفرد كاملاً؛ لا ناقصاً؛ لأنه هو الواجب بالأمر والجماعة لم تجب بالأمر، بل هي سنة فيكون الأداء بها أكمل لا إن تركها يوجب القصور؟

أجيب: بأن الجماعة سنة مؤكدة، وهي في حكم الواجب أو واجبة، فكانت داخلة في الأمر الذي تثبت بمثله الواجبات، وكان تركها موجباً للنقصان كترك الفاتحة.

والأظهر أن (يقال)[1] القاصر: هو الذي يقتصر فيه على شرائطه وأركانه أعم من أنه باقي بواجباتها وسننها أم لا.

وقال الرهاوي: والتحقيق أن كل أداء ترك فيه شيء من الواجبات، فهو قاصر، وإلا فهو كامل ذكره بعض المحققين، انتهى[2].

وفيه بحث؛ إذ يستدعي وجود واسطة كما لا يخفى.

وأما قول شمس الأئمة السرخسي في تعريف الكامل: هو أداء المشروع بصفة كما أمر به، فيحتمل احتمالين.

(وَشَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ) أي وما هو مشبه بالقضاء كفعل اللاحق بعد فراغ الإمام من الصلاة. وهو الذي أدرك أول الصلاة، وفاته الباقي، كذا ذكره ابن الملك[3].

والأولى أن يقال: هو الذي فاته بعض الصلاة بعد إدراك بعضها؛ لأن إدراك أول الصلاة ليس بشرط، وكذا فوات الباقي كله.

والمراد به: كل من فاته بعد ما دخل مع الإمام بعض صلاة الإمام لنوم أو سبق حدث، أو غير ذلك.

ولما خص ابن الملك تعريف اللاحق مثل بقوله: كمن نام خلف الإمام ولم ينتبه إلا بعد فراغ الإمام فهو مؤد أداء يشبه القضاء. أما أنه أداء فلبقاء الوقت، وأما أنه يشبه القضاء، فلأنه قد

---

1 وفي م ساقط.

2 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص166.

3 شرح المنار لابن ملك، ص166.

التزمه مع الإمام، وقد فاته ذلك الملتزم؛ لأن الأداء مع الإمام حيث لا إمام محال، بل هو مثله، والإتيان بالمثل قضاء، لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف، وأداء باعتبار أصل الفعل، قلنا: أنه أداء يشبه القضاء لا بالعكس؛ لأن الوصف تبع، والتسمية باعتبار الأصل أولى.

وقيد بـ«اللاحق»؛ لأن فعل المسبوق، وهو ما فات منه أول الصلاة أداء محض قاصر، لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد؛ لأنه منفرد أداءً وتحريمة، والمسبوق منفرد فيما سبق، وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الأداء مع الإمام فيما سبق، كذا ذكره ابن الملك[1].

وتوضيحه: أن المسبوق منفرد أداء لا تحريمة؛ لأن تحريمته مبنية على تحريمة الإمام حتى لا يصح الاقتداء بالمسبوق إدراك أول الصلاة ليس بشرط، وكذا فوات الباقي؛ لأن إحرامه إحرام، فلم يجز لغيره بناء تحريمته على تحريمته، وفعله في القصور دون المنفرد، وفعل اللاحق في القصور دون فعل المسبوق؛ لأنه في حكم المقتدي فيما فاته، ولهذا لا يقرأ ولا يسجد للسهو؛ لأنه خلف الإمام حكماً بخلاف المسبوق، فاللاحق ليس منفرداً لا تحريمة ولا أداء.

ولقائل أن يقول: كيف يكون المسبوق منفرداً، وقد روي عنه ﷺ: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك تلك الصلاة»[2]، (والمراد: بإدراك الركعة الإدراك مع الإمام، فالمراد بقوله «فقد أدرك»: إدراك فضيلة الجماعة، فكيف يكون منفرداً؟

وقد يجاب عليه: بأنه منفرد في إتيان السهو فيما سبق به حيث يلزمه السجود، فإنه لو لم يكن منفرداً لم يلزمه.

فإن قلت: كيف جعلت المسبوق مؤدياً، وقد جعله صاحب الشرع قاضياً حيث قال عليه الصلاة والسلام: «وما فاتكم فاقضوا» كما رواه أحمد في مسنده، وابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة مرفوعاً؟

قلت: سماه «قاضياً» مجازاً لما فيه من إسقاط الواجب، أو سماه «قاضياً» باعتبار حال الإمام، ونحن جعلناه مؤدياً باعتبار الوقت.

وقيل: الأولى أن يقال: أن ذلك من الشارع إطلاق لغوي بمعنى «أتموا». يؤيده رواية البخاري: «وما فاتكم فأتموا»، فلا يضر معه مخالفة التسمية الاصطلاحية لما مر من المناسبة واعتبار البلاغة المقابلة.

فإن قوله «فصلوا» بمعنى فأدوا المقابل له «اقضوا» لا «أدوا».

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص166-167.

2 أخرجه مسلم في صحيحه في باب: من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك تلك الصلاة.

وهذا كله في حقوق الله سبحانه.

وأما مثال حقوق العباد فَرَدُّ عين المغصوب على الوجه الذي وقع عليه الغصب أداء كامل؛ لأنه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة، وكذا يكون أداء كاملاً لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه؛ إذ كل منهما ثابت في الذمة، وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه، وهو حرام.

فإن قلت: إذا كان هذا أداء كاملاً فما القاصر فيهما؟

قلت: القاصر فيهما أداؤه زيفاً؛ لأنه دون حقه في الصفة، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد: أن الدراهم الزيوف إذا هلكت عند القابض، ثم علم لم يرجع بشيء؛ لأنه أداء بأصله؛ لأنه من جنس حقه، وبطل حقه في الجودة.

وقال أبو يوسف: أنه يرد مثل المقبوض، ويطالبه بالجياد إحياء لحقه في وصف لجودة.

ويمكن الجمع بينهما باختلاف الزيف قلة وكثرة، وإن الحكم للغلبة.

ورد العبد المغصوب بعد جناية مالية، أو بدنية جناها عند الغاصب أداء قاصر.

ومعنى قصوره ظاهر؛ لأنه أداه لا على الوصف الذي وجب أداءه، وهو السلامة عن كل عهدة.

أما كونه أداء؛ فلأنه لو هلك في يد المالك أو المشتري قبل الدفع إلى ولي الجناية برئ الغاصب والبائع عن ضمانه.

وأما قصوره؛ فلأنه لو دفعه المالك أو المشتري إلى ولي الجناية أو بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن.

وإمهار عبده غيره كمن تزوج امرأة علي عبد الغير بعينه صحت التسمية بالإجماع، ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم، ولم يقض بها القاضي، وتسليمه بعد الشراء بأن اشترى الزوج العبد الذي جعله مهراً، وسلمه إلى المرأة كان ذلك التسليم أداء شبيهاً بالقضاء حتى تجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها، وشبيهاً بالقضاء من حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً.

ولهذا ينفذ إعتاقه فيه وسائر تصرفاته لكونه مصادفاً ملك نفسه دون إعتاقها وسائر تصرفاتها.

وهذا ومما يدل على أن تبدل الملك يوجب تبدل الصفة أن العبد كان حرام الانتفاع على

المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الأمر، وبتبديل الصفة يتبدل الذات حكماً كالخمر إذا تخلل؛ لأن حكم الشرع، وهو الحل أو الحرمة يتعلق بالشيء من حيث أنه مملوك لا من حيث الذات؛ إذ لو كان كذا لَمَا تغير كلحم الخنزير.

ومما يدل على هذا المعنى ما روي في الصحيحين عن عائشة: «أن النبي عليه السلام دخل على بريرة فأتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم، فقال عليه السلام: ألا تجعلين لنا من اللحم نصيباً؟ فقالت: هو لحم تصدق علينا يا رسول الله، فقال عليه السلام: هو لك صدقة، ولنا هدية»، فقد جعل تبدل الملك موجباً لتبدل الذات حكماً، والعين واحدة.

وبريرة هي مولاة عائشة، وعائشة من بني تيم، ولا تحرم الصدقة على مواليها، بل على موالي بني هاشم على أنها كانت صدقة التطوع، ولا تحرم إلا على النبي عليه السلام، كذا في التلويح[1].

{أنواع القضاء}

(وَأَنْوَاعُ الْقَضَاءِ ثَلاَثَةٌ) والأخصر عبارة الأصل، وهي قوله: «والقضاء أنواع» أي ثلاثة أنواع؛ لأنها أقل الجمع، وعند الاطلاق يصرف إليها بالاتفاق.

وقول الشارح[2] كالأداء يوهم أن القضاء بالنسبة إلى حقوق الله تعالى وحقوق العباد ستة أيضاً، وليس كذلك، فإن أنواع القضاء سبعة، ثلاثة في حقوق الله تعالى، وأربعة في حقوق العباد.

وبيان ذلك: أن القضاء ينقسم:

1 ـ إلى قضاء محض.

2 ـ وإلى قضاء يشبه الأداء.

ثم المحض إما قضاء بمثل معقول، وإما بمثل غير معقول.

وهذه الأنواع الثلاثة كما تتحقق في حقوق الله تعالى تتحقق في حقوق العباد.

ثم القضاء بمثل معقول في حقوق العباد ينقسم إلى:

1 ـ كامل.

2 ـ وقاصر، فصارت الأقسام سبعة.

وقيل: مثل هذا التقسيم يجري في حقوق الله تعالى أيضاً كقضاء الفائتة بالجماعة، فإنه كامل،

---

1 التلويح 367/1.

2 يقصد المؤلف في هذا الكتاب بالشارح العلامة زيد الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي المتوفى سنة 879هـ.

وبالانفراد فإنه قاصر.

ورد بأن الثابت في الذمة أصل الصلاة لا وصف الجماعة، فالقضاء بالجماعة أو منفرداً إتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل، فتأمل.

والحاصل: أن القضاء أنواع ككون الأداء أنواعاً.

قضاء محض: وهو ما لا يكون فيه شبهة الأداء. وهو أيضاً قسمان قضاء (بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ) تركيب توصيفي.

والمراد به: ما يعقل فيه المماثلة بمعنى أن يدرك العقل مماثلة للفائت كقضاء الصلاة للصلاة الفائتة، والصوم للصوم الفائت.

(وَغَيْرِ مَعْقُولٍ) أي وقضاء بمثل غير معقول، يعني ما يقصر العقل عن إدراك المماثلة فيه، والمعنى أن لا يدركه العقل لا أنه ينفيه ويحكم بعدم مماثلته له، فإن العقل من حجج الله تعالى كالسمع بل أقوى، وهي لا تتناقض كالفدية للصوم عند العجز المستدام عنه كما في حق الشيخ الفاني، فإنه لا مماثلة تدرك بين الصوم والفدية. فإن الصوم وصف، والفدية عين.

وتوضيحه: أن الفدية وهي نصف صاع من بر أو صاع من غيره خلف عن الصوم، وقضاء لمن عجز عنه دائماً كالشيوخ، فإنا لا نعقل مماثلة بينهما[1] لا صورة ولا معنى.

أما الصورة: فظاهر؛ لأن الصوم إمساك، والفدية إعطاء.

وأما معنى؛ فلأن معنى الصوم إتعاب النفس بالكف، ومعنى الفدية تنقيص المال، ولكنه جاز لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: 184].

قال فخر الإسلام: معناه لا يطيقونه كما جاء حذف «لا» في قوله تعالى ﴿يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ [النساء: 176]، أي لا يضلوا. وهذا على أحد الأقوال، وإلا فقد قيل: تقديره: كراهة أن تضلوا، ويؤيد تقدير «لا» أنه قرئ في الشواذ: ﴿لا يطيقونه﴾ وهي منسوبة إلى قراءة حفصة.

(وقال الإمام الزاهدي[2]: هذا التأويل غير صحيح؛ لأنه تعالى قال: ﴿أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ

1 بين الصوم والفدية.

2 ومختار بن محمود بن محمد الزاهدي، الغزميني، نجم الدين، أبو الرجاء. شرح «مختصر القدوري». وله كتاب «القنية»، وله رسالة سماها «الناصرية» صنفها لبركة خان. توفي سنة ثمان وخمسين وستمائة. قلت الغزميني - بالمعجمتين - نسبة إلى قصبة من قصبات خوارزم. تفقه المذكور على سديد الخياطي، وبرهان الأئمة، وغيرهما. وقرأ الكلام على يوسف بن أبي بكر السكاكي. وقرأ الحروف والروايات على الشيخ رشيد الدين الفندي. وأخذ الأدب عن شرف الأفاضل. وله من المصنفات غير ما ذكر: كتاب «زاد الأئمة»، وكتاب «المجتبى» في الأصول، و«الجامع في الحيض» و«الفرائض». (انظر: تاج التراجم ص 295-296).

لَكُمْ﴾ [البقرة: 184] ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية: وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم أن أفطروا فدية، وكان الأغنياء يفطرون ويفدون وكان ذلك في ابتداء الإسلام لاشتداد الصوم عليهم لعدم اعتيادهم به فرخص لهم في الإفطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 184]، ويؤيده أنه قال الكعبي: نسخت هذه الآية بالتي بعدها، وكذا قال القتيبي، وكذا روي عن سلمة بن الأكوع أنه قال لما نزلت ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة: 184] الآية كان من أراد أن يفطر ويقضي فعل حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها.

وروي الجماعة عن عطاء أنه سمع ابن عباس يقول: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: 184]، قال ابن عباس: ليست منسوخة، وهي للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكانه كل يوم مسكيناً. وقول ابن عباس مقدم؛ لأنه مما لا يقول بالرأي بل عن سماع، لأنه مخالف لظاهر القرآن، فإنه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فجعله منفياً لا يقدم عليه إلا بسماع البتة فحينئذ يثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالإجماع دون النص كما ذكره ابن الملك[1].

وفي تفسير الإجماع أقوال:

قيل: نقلاً عنه في مبسوطه بإجماع أهل التفسير.

وقال النسفي: بإجماع الفقهاء.

وأما المفسرون فلهم فيه أقاويل:

وقيل: بإجماع القائلين بعدم نسخه.

وقيل: بالإجماع أي بدلالة الإجماع، فإن حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب، ولا يستفاد بدون حرف «لا».

وقد قرأ بعضهم: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة: 184] وجعل ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: 185] معطوفاً على الكلام الأول، وهو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183]، والخير بمعنى البر لا بمعنى الأخير كذا ذكره ابن الملك[2].

والبر بكسر الوحدة وتشديد الراء بمعنى المبالغة في الإحسان.

وقوله: «لا بمعنى الأخير» أي ليس في الصوم أخير وهو الثقل؛ لأن الصوم مع المسلمين

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 176.

2 شرح المنار لابن ملك، ص 176.

أخف فكان خيراً، انتهى[1].

ولا يخفى أنه تصحيف في المبنى وتحريف في المعنى.

وفي التوضيح: مثل لمثل غير معقول بقوله: كثواب التفقة للحج[2].

قال صاحب التلويح: هذا يشير إلى قول العامة: أن الحج يقع عن المباشر، وللآمر ثواب الإنفاق؛ لأن النيابة لا تجري في العبادات البدنية إلا أن في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج إلى الزاد، والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور، ومن جهة الإنفاق عن الآمر. وظاهر المذهب أنه يقع عن الآمر، عملاً بظواهر الأحاديث، وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الأفعال، والصادر عنه هو الإنفاق، والمماثلة بينهما غير معقولة.

وفي قوله: وثواب النفقة للحج تسامح؛ لأن التمثيل إما للقضاء أو للمثل، والثواب ليس شيئا منهما[3].

ثم قال في التوضيح: كل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى إلا بنص كالوقوف بعرفة، ورمي الجمار، والأضحية، وتكبيرات التشريق، فإنها على صفة الجهر لم تعرف قربة إلا في هذا الوقت؛ لأن الأصل فيه الإخفاء قال الله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ﴾ [الأعراف: 205]، وقال الله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: 55].

(وَبِمَعْنَى الأَدَاءِ) كقضاء تكبيرات العيد في الركوع من غير أن يرفع يديه؛ لأن الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله وإذا رفع الإمام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير؛ لأنه إن أتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركاً بإدراكها، فلا يكون محلاً للتكبير أداء ولا قضاء كذا ذكر بعضهم[4].

والأظهر: يوتي التكبيرات في الركوع؛ لأنها واجبة ، ثم يتبع الإمام في الأفعال الباقية، فإنه مهما أمكن الجمع بين الواجبين فهو أولى، وبتأخير مقدار التكبير لا يصدق عليه ترك متابعة الإمام. نعم، لو لم يكمل التسبيحات التي هي سنة فالأولى المتابعة الواجبة وترك تلك السنة، والله أعلم.

---

1 شرح المنار لابن ملك ، وحاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك ، ص 175-176.

2 في التنقيح لا في التوضيح 362/1.

3 التلويح 362/1.

4 مثل الرهاوي في حاشيته ص 177.

أما إذا غلب على ظنه إدراكه في الركوع إن كبر قائماً كبر قائماً ثم ركع؛ لأن القيام هو المحل الأصلي للتكبير.

وتخرج المسألة حينئذ من هذا الباب؛ لأنه يكون أداء فقط، ويكبر برأي نفسه؛ لأمه مسبوق، وهو منفرد فيما يقضي والمذكر الفائت يقضي قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل.

وهذا مثال للقضاء الذي يشبهه بالأداء. أما كونه قضاء فلأن التكبيرات قد فات عن موضعها وليس هذا قضاء بعد فراغ الإمام؛ إذ ليس لها مثل قربة.

وأما شبهه بالأداء فلأن الركوع يشبه القيام حقيقة وحكماً.

أما حقيقة لاستواء النصف الأسفل؛ لأن الفارق بين القيام والقعود انتصاب الشق الأسفل وذلك موجود والانحناء غير مانع؛ لأن قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة.

وأما حكماً فلأن مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة.

وقال أبو يوسف: لا يكبر تكبيرات العيد من أدرك الإمام في الركوع؛ لأنه لا يقدر على إتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت إذا فاتا عنه.

ثم هذا في حقوق الله تعالى.

وأما في حقوق العباد فضمان الغصوب المثلي بالمثلي قضاء كامل، فإنه مثله صورة ومعنى، والكامل السابق في الاعتبار على القاصر لو أدى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو أدى المثل الكامل مع القدرة على رد العين؛ لأن حق المستحق في الصورة والمعنى، فإذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة، وضمانه بالقيمة عند انقطاع المثلي بأن لا يوجد في الأسواق قضاء قاصر.

ضمان النفس والأطراف بالمال في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول؛ لأن المماثلة لا تعقل بين الآدمي والمال؛ لأنه مالك والمال مملوك، وإنما وجب ضمانها بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر.

أما إذا كانت الجناية عمداً واحتمل القصاص لا يضمن؛ لأنه مثل له صورة ومعنى، فكان هو السابق)[1].

وتسليم قيمة عبد وسط لامرأته التي تزوجها على عبد بغير عينه قضاء؛ لأنه خلاف المسمى، لكنه بمعنى الأداء من حيث أن المجهول الوصف لا يعرف إلا بالقيمة، فصارت أصلاً (حتى كان العبد خلف عنه)[2].

---

1 ساقط في ل.

2 ساقط في م.

وهذا مبني على صحة التسمية عندنا خلافاً للشافعي؛ لأن جهالته جهالة في الوصف، لا في الجنس كتسمية الثوب، أو دابة، فتحتمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع، فتجبر المرأة على قبول قيمته كما لو أتاها بالمسمى، وهو عبد وسط تجبر على قبوله.

{حسن المأمور به وقبح المنهي عنه}

(وَالْحُسْنُ لاَزِمٌ لِلْمَأْمُورِ بِهِ)؛ لأن الآمر حكيم، فلا يأمر بشيء إلا لحسنه، كما قال: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: 28]، وقال: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ﴾ [النحل: 90]، والعقل آلة يدرك بها حسن بعض الأشياء وقبحها.

فاعلم أن هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول، ومهمات مباحث المعقول والمنقول، ومع ذلك هي مبنية على مسألة الجبر والقدر الذي زلت في بواديها أقدام المعتبرين، وضلت في مباديها أفهام المتفكرين، وغرقت في بحارها عقول المتبحرين، وحقيقة الحق فيها أعني الْحاقَّ بين طرفي الإفراط والتفريط سر من أسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها إلا خواص عباده من الأنبياء والأولياء قدر ما وفق له، ووقف عليه بما ظهر لديه ولوّح إليه، كذا في التوضيح[1].

وفي التلويح: الجبر إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة ولا اختيار، والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقاً لأفعاله مستقلاً في إيجاده الشرور والقبائح وكلاهما باطل. والحق أي الثابت في نفس الأمر وهو الحاقّ أي الوسط بين الإفراط والتفريط على ما أشار إليه بعض المحققين حيث قال: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين الأمرين[2].

ثم اعلم أن الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان[3]:

الأول: كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له كالفرح والغم والحلو والمر. وهو مختلف باختلاف الطباع.

---

1 التوضيح 374/1.

2 التلويح 374/1.

3 تحرير محل النزاع كمت هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان. فبالمعنى الأول الحلو حسن والمر قبيح، وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح، وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة، ومع كون الشيء كتعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعاً نص الشارع عليها أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو، ولهذا قالوا: متعلق العقاب ولم يقولوا: كونه بحيث يعاقب عليها، ومحل الخلاف هو الثالث.
انظر: الرهاوي ص 194.

والثاني: كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل.

والثالث: كون الشيء متعلق المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً كالطاعة والمعصية.

ولا خلاف بين العلماء أنها بالتفسيرين الأولين عقليان، بمعنى أن العقل يدرك حسنها وقبحها.

وإنما الخلاف في الثالث:

1 ـ فعند الأشعري: حسن الأفعال شرعي لا حظ للعقل فيه، وإنما يعرف بالأمر كذا ذكره ابن الملك[1].

وقال الرهاوي: اختلف العلماء في أن حسن المأمور به بهذا التفسير من موجبات الأمر بمعنى أنه ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل، والأمر دليل عليه، ومعرّف له.

ذهب جماعة من المحققين منهم فخر الإسلام وشمس الأئمة وأبو الحسن الأشعري[2] وعامة أصحاب الحديث إلى الأول.

وذهب الآخرون إلى الثاني منهم صاحب الميزان[3] وجماعة من أصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح.

قال صاحب الميزان: وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان والعبادات كان الأمر دليلاً ومعرّفاً لما ثبت حسنه في العقل وموجباً لما عرف به[4].

ثم قال ابن الملك: وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل؛ لأن الأصلح واجب

---

1 ص 194.

2 أبو الحسن الأشعري (260-324هـ = 874-936م).

علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب. منها «إمامة الصديق» و«الرد على المجسمة» و«مقالات الإسلاميين»، و«الإبانة عن أصول الديانة» و«رسالة في الإيمان» و«مقالات الملحدين» و«الرد على ابن الراوندي» و«خلق الأعمال» و«الأسماء والأحكام» و«استحسان الخوض في الكلام» رسالة و«اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» يعرف باللمع الصغير. ولابن عساكر كتاب «تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام الأشعري» ولحمودة غراب «الأشعري». (انظر: الأعلام 263/4).

3 محمد بن أحمد الإمام أبو بكر السمرقندي، الأصولي، المنعوت علاء الدين. له في أصول الفقه كتاب سماه «ميزان الفصول في نتائج العقول» على مذهب الإمام أبي حنيفة. المتوفى سنة 553.

انظر: تاج التراجم ص 257، كشف الظنون 1916/2-1917.

4 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 194.

على الله تعالى بالعقل ففعله حَسَنٌ وتركُهُ قَبِيحٌ، انتهى[1].

وفي مذهبهم تفصيل: فإنهم قالوا: حسن الأفعال على ضربين:

1 ـ ضرب يدرك بالعقل.

2 ـ وضرب لا يدرك إلا بالشرع.

فالضرب الأول ينقسم:

1 ـ إلى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار.

2 ـ وإلى ما يدرك بضرورة العقل كحسن الصدف النافع وقبح الكذب الضار.

والضرب الثاني كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شهر شوال. لأنه مما لا سبيل للعقل إليه إجماعاً.

وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى، وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره، خلق بعض الأشياء حسناً وبعضها قبيحاً وأمر بالقبيح؛ لأنه كان حسناً في نفسه وإن خفي على العقل جهة حسنه كالقتل قصاصاً وسائر الحدود، فإنها بحسب الظاهر قبيحة، وبحسب الشرع حسنة لما فيه من العدل والحكم المشتملة على الفضل كما حقق في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]. فالشرع يوقف العقل على حسنها بعد الأمر بها بحسب الظاهر؛ لأنه حسن في نفسه.

وهذا لا ينافي ما ذكر في الكتب الكلامية أنه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى، بل كل أفعاله حسنة واقعة على نَهج الصواب بالاتفاق؛ لأنه مالك الأمور على الإطلاق، ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23].

فليس هناك إلا فضل أو عدل، ولا شك في حسنهما.

لا يقال: هذا مذهب الأشاعرة بعينه؛ لأنا نقول الفرق أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي.

وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علماً ضرورياً بلا كسب كحسن تصديق النبي ﷺ وقبح الكذب الضار أو عادياً مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات.

وقد لا يعرفان إلا بالنبي ﷺ والكتاب كأكثر أحكام الشرع، فيكون الحسن من مدلولات الأمر ومقتضياته، والعقل آلة لمعرفته؛ لأنه موجب للحسن.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص194.

وهو عند الأشعري من موجباته.

ومن هنا يعرف الفرق أيضاً بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الأفعال التي تدرك بالعقل، وهو أنهم يقولون إن العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد. وهو أن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح.

وعند أصحابنا العلم بهما إنما يحصل بخلق الله تعالى، والعقل إنما هو آلة لمعرفة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها.

هذا وبحث الحسن والقبح طويل يحتاج إلى الإطناب، فلنرجع إلى حل الكتاب.

فحسن المأمور به (إِمَّا لِمَعْنًى فِي عَيْنِهِ) أي حاصل في ذاته، (وَهُوَ) أي ما يكون حسناً في عينه (نَوْعَانِ) أي بالنظر إلى حكمه:

1 ـ (أَحَدُهُمَا: لِمَعْنًى) أي حسن المعنى (فِي وَصْفِهِ) أي صفته كالإيمان بمعنى التصديق، حسن لمعنى في وصفه، وهو شكر المنعم.

وهذا حاصل في ذات التصديق، وهو لا يقبل سقوط التكليف به أصلاً لا بعذر الإكراه ولا بغيره.

فإن التصديق القلبي للنبي ﷺ بما جاء مما عُلِمَ مجيئه بالضرورة من عند الله إجمالاً كالإيمان به والملائكة وكتبه ورسله، وتفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل والجنة والنار.

وهذا مما لا يقبل سقوط أصله عن المكلف، ولا سقوط وصفه، وهو الحسن إن كان مكرهاً؛ لأنه لو تبدل بضده على أي وجه كان يكون كفراً بخلاف الإقرار. فإن أصله وهو وجوب الإقرار ساقط حالة الإكراه، ويباح إجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على إيمانه.

وأما وصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبَرَ وقُتِلَ كان مأجوراً بهذا.

وذهب جمهور المحققين (إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءاً من الإيمان، ولا شرطاً له، بل هو شرط لإجراء الأحكام حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكينه من ذلك من غير امتناع له هنالك كان مؤمناً عند الله مع غير أنه مؤمن في أحكام الدنيا. ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس.

وذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءاً من الإيمان ولا شرطاً له بل هو شرط لإجراء الأحكام حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس.

وذهب بعض)[1] إلى أنه جزء من الإيمان تمسكاً بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان إلا أن كون الإقرار جزءاً له شائبة الفرضية والتبعية.

ففي حالة الاختيار: يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الإقرار مع تمكنه منه مؤمناً عند الله تعالى.

وفي حالة الاضطرار: يعتبر جهة الفرضية والتبعية، حتى يحكم بإيمان من صدق ولم يتمكن من الإقرار.

وحاصله: أن اللسان ليس معدن التصديق، ولكنه دليل على التصديق وجوداً وعدماً، فإذا بدله بغيره في وقت يتمكن من إظهاره عُدَّ كفراً، وإن زال تمكنه من إظهاره لم يعد كفراً؛ لأن قيام السيف على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع هلاك نفسه لا تبديل الاعتقاد.

فأما عند التمكن فتبديله دليل على تبديل اعتقاده.

والصلاة حسنة للتعظيم، والتعظيم حاصل في ذاته إلا أنها تقبل السقوط في بعض الأحوال من الأعذار كالجنون، والإغماء، والحيض، والنفاس، فيسقط أصله ووصفه حيث لا تجب.

وأما مثال ما يقبل السقوط وصفاً لا أصلاً الصلاة في الأوقات المكروهة، فإن صفة الحسن ساقطة؛ لأن هذه الأوقات ليست بصالحة للعظيم. وأصلها وهو التكليف بها غير ساقط، وإنما لم يجز القضاء في تلك الأوقات لنقصانها، وما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً؛ لا أن القضاء أسقطه الشارع فيها عن المكلف. ولذا جاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان سببه، ولو كانت ساقطة لما صحت، وإنما صحت الفائتة في الأرض المغصوبة مع وجود النقصان بالكراهة؛ لأن اتصال الوقت بالصلاة فوق اتصال المكان بالمصلي، لأنه سبب ونقصان، السبب يوجب نقصان المسبب، والمكان ظرف، ونقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف على أن الوقت داخل تحت الأمر، فنقصانه يمنع الجواز والمكان لم يدخل، فلا ينتقض المأمور به بنقصانه.

والحاصل: أنه متى تعقل أن العبادة فعل مخالف للهوى، موافق لرضا المولى تعقل حسنها سواء ورد بها أمراً، ولم يرد للزوم ثبوت هذا الحسن لماهية هذا المفهوم عقلاً، ولا التفات إلى المكابرة[2] أصلاً.

---

1 ساقط في ل.

2 هي: المنازعة لا لإظهار الصواب ولا لإلزام الخصم، ولكن لبيان الفضل، وذلك كمن ينازع رجلاً وهو يعلم من نفسه البعد عن الصواب، ويعرف في صاحبه إصابة الجادة، وكمن يطلب دليلاً على الدليل، وكمن ينقض دليلاً بلا شاهد، وكمن يمنع التصديق البديهي الجلي. (انظر: رسالة الأداب في علم آداب البحث والمناظرة ص 175).

(وَالآخَرُ) أي النوع الآخر (مُلْحَقٌ بِهَذَا الْقِسْمِ) أي الذي حسن لمعنى في عينه (مُشَابِهٌ لِلْحُسْنِ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ) كالزكاة، فإنها غير حسنة في نفسها؛ إذ هي إضاعة مال إلا أنها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير.

وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس، ومنع نعم الله تعالى عنها، ولكنه صار حسناً بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر: «أوحى الله إلى داود يا داود عادِ نفسَكَ، فإنها انتصبت لمعاداتي»[1].

وكذا الحج قطع مسافة وزيارة أماكن معلومة، وهو في ذاته كسفر التجارة إلا أنه صار حسناً بواسطة شرف المكان كما قال بعض الصحابة:

ما أنت يا مكة إلا وادي شرّفك الله على البلاد

ولما كانت هذه الوسائط بخلق الله تعالى؛ إذ النفس ليست بجانية في صفتها، بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار، فإنها محرقة بخلق الله تعالى، وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فيها كما قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾ [النجم: 48]، أي أفقر في قول صارت كلاً واسطة؛ إذ لا عبرة بالواسطة، فإنها في حكم العدم، وكان المقصود بالأمر هو نفس الفعل الذي ورد به الأمر، فالتحقت هذه العبادات بالصلاة. ولهذا شرط لوجوبها أهلية كاملة من العقل والبلوغ. فإن ما كان عبادة خالصة يشترط لها الأهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون، وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك كالعشر وصدقة الفطر.

ثم التحقيق: أن النفس وإن كانت بحسب الفطرة محلاً للخير كما يدل عليه حديث: «كل مولود يولد على الفطرة»[2] إلا أنها إلى الشر أقبل، وإلى المعاصي والشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جبلي لها، وكأنها مجبولة على الشقاق بمنزلة النار على الإحراق، فإذا ثبت عدو لله سبحانه بطبعها الذي جبلت عليه، فالاجتناب عنها وعن مناهيها لازم يمنعها عن شهواتها، وهواها كما أن التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس عنها، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: 113].

(وَحُكْمُ النَّوْعَيْنِ) أي المذكورين (وَاحِدٌ) وهو أن لا يسقط إلا بالأداء أو باعتراض ما يسقطه.

---

1 لم أجد.

2 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجنائز (باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام)، ومسلم في صحيحه في كتاب القدر (باب معنى كل مولود يولد على الفطرة)، أبو داود في سننه في كتاب السنة (باب في ذراري المشركين)، والترمذي في كتاب القدر (باب ما جاء كل مولود يولد على الفطرة).

(وَإِمَّا لِمَعْنًى) أي، وإما أن يكون الحسن (لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ) أي في غير المأمور به، وهذا عطف على قوله: إما لمعنى في عينه. وليس المراد ههنا بالحسن الحسن لذاته؛ لأن ما بالذات لا يكون لغيره، بل المراد أن الحسن الشرعي قد يكون بالنظر إلى عينه، وقد يكون بالنظر إلى غيره بدليل قوله فيما سبق من قبول السقوط وعدمه، فإن الذاتي لا يقبل السقوط. (وَهُوَ) أي ذلك الغير الذي حسن المأمور لأجل (نَوْعَانِ أَيْضاً)؛ لأنه لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به.

وهذا معنى قوله: (أَحَدُهُمَا لاَ يُؤَدَّي) أي ذلك الغير (بِالْمَأْمُورِ بِهِ) كالوضوء، فإنه ليس بحسن؛ لأنه تبرد، وإنما صار حسناً للتمكن من الصلاة به والتوسل به إلى أدائها، والصلاة لا تتأدى بأركانها المعلومة، وهي الأفعال المقصودة (وَالآخَرُ) أي والنوع الآخر (مَا يُؤَدَّي) أي الغير الذي حسن المأمور به لأجله (بِهِ)، أي بسببه كالجهاد، فإن حسن لإعلاء كلمة الله تعالى، وذلك[1] يتأدى به.

وتوضيحه: أن الجهاد ليس بحسن في نفسه؛ لأنه تخريب بنيان الرب عن أصله، وإنما صار حسناً بواسطة إعلاء كلمة الله، أو دفع كفر الكافر، وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد، وإنما جعل حسناً لغيره؛ لأن إعلاء كلمة الله تعالى ودفع كفر الكافر باختيار العبد. ولو جعل الإعلاء أو الدفع مصدراً للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد، وصار الجهاد ملحقاً بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار أن يكون الإعلاء والدفع مصدراً للفعل المعلوم، فكان الأولى في التمثيل أن يقول: وإقامة الحدود، فإنها ليست حسنة في نفسها؛ لأنها تعذيب العباد، ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي، ودفع الفساد، وهو يتأدى بالإقامة.

(وَحُكْمُهَا وَاحِدٌ أَيْضاً) وهو بقاء الوجوب ببقاء الغير وسقوطه بسقوطه.

{القدرة وأنواعها}

وترك المصنف النوع الجامع، وهو ما حَسُنَ لِحُسْنِ في شرطه وهو القدرة، وإنما سمي جامعاً لمعنى في عينه أو في غيره بأنواعهما يصير كل حسناً لمعنى في شرطه، وهو القدرة، فالإيمان حسن لمعنى في عينه ولشرطه، وهو كونه مقدوراً، والوضوء حسن لمعنى في غيره، وحسن لشرطه، وهو كونه مقدوراً أيضاً.

والقدرة نوعان: ما يتمكن به العبد من أداء ما لزمه، والشرط توهمها، وهذه للعبادات

---

1 وفي ل: (لا) زيادة.

البدنية.

أو ما تيسر به الأداء، والشرط تحققها حتى كانت صفة، وهذه للمالية إلا صدقة الفطر.

وهذا مجمل الكلام في هذا المقام.

وأما تفصيل المرام فقد ذكر فخر الإسلام أن من الحسن لغيره ضرباً ثالثاً يسمى الجامع، وهو ما يكون حسناً لحسن شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه، وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه.

وحاصل كلامه: أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة، فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته.

وذلك كالصلاة، فإنها حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى، وقد ازدادت حسناً باعتبار حسن شرطها، وهو القدرة على أدائها.

والمراد من القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه، وهي سلامة الأسباب، وصحة الآلات تحدث القدرة الحقيقية بها عند إرادة الفعل عادة، ولذا شرط توهمها لحقيقتها.

وأصل القدرة يقال: للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة، ويقابلها الضعف، كذا في شرح المقاصد[1].

ثم لا شك في حسن الشرط الذي هو القدرة؛ لأن تكليف العاجز قبيح، فصار الأمر الذي حسن لعينه سواء قبل السقوط أو لا حسناً لشرطه، وصار الملحق به أيضاً حسناً لشرطه، وصار الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء، أو يتأدى كالجهاد وحسناً لحسن في شرطه كذا قاله ابن الملك مجملاً[2].

وأما بيانه مفصلاً: أن يقال إنما كانت القدرة حسنة؛ لأن بها ينتفي التكليف بما لا يطاق،

---

1 المقاصد في علم الكلام للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني. رتبه على ستة مقاصد. وفرغ من تأليفه سنة 784 ، أربع وثمانين وسبعمائة بسمرقند. وله عليه شرح جامع، وتوفي سنة 791 إحدى وتسعين وسبعمائة. وقد أورد في شرحه مغلطة سماها الجذر الأصم. وقد شرحها الفضلاء، وعليه حاشية لمولانا علي القاري في مجلد، وعليه حاشية للمولى إلياس بن إبراهيم السينابي. قال صاحب الشقائق :هي حاشية لطيفة جداً رأيتها بخطه، وحاشية لخضر شاه المنتشاوي المتوفى سنة 853 ثلاث وخمسين وثمانمائة، وعليه تعليقة للمولى أحمد بن موسى الخيالي، ذكره المجدي في ذيله ومولانا مصلح الدين المعروف بحسام زاده، كتب عليه حاشية أيضاً، كذا ذكره المجدي واختصره الشيخ محمد بن محمد الدلجي، وسماه مقاصد المقاصد وتوفي سنة 947 سبع وأربعين وتسعمائة، وقد نظمه بعضه. انظر: كشف الظنون 2/1780-1781.

2 شرح المنار لابن ملك، ص 205-206.

وهو قبيح، وكلما انتقل القبيح به، فهو حسن، فالقدرة حسنة.

ثم إن ما لا يطاق إما أن يكون ممتنعاً لذاته كإعدام التقديم، وقلب الحقائق، والجمع بين الضدين، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به، وإما أن يكون ممتنعاً لغيره بأن لا يكون ممكناً في نفسه، لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرطه، أو وجود مانع كخلق الجسم.

فالجمهور على أن التكليف به غير جائز خلافاً للأشعري. ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار، كذا قرره بعض الشراح.

وفي التوضيح: أن التكليف غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقاً وواقع عند الأشعري في غيره[1] كإيمان أبي جهل.

قال[2] وعندنا: ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثيراً في أفعاله توسطاً بين الجبر والقدر.

فإن قيل: التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضاً؛ لأن العبد غير قادر على إيجاد الفعل، بل يوجد بخلق الله تعالى، فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال؟

قلنا: نعم، لكن للعبد قصد اختياري، فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد إليها، ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة أي الحالة المذكورة بإجراء عادته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالباً، وهو القصد، انتهى[3].

وفيه أن هذا القصد أيضاً يخلق الله تعالى في العبد، فهو في عين الاختيار ليس إليه الخيار لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: 68]، نعم علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الإمكان في اقتداره؛ لأن الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه، والعلم تبع للمعلوم.

فاندفع به ما قاله الأشعري من أن الله تعالى علم في الأزل أن أبا جهل لا يؤمن أصلاً. فإن آمن ينقلب علم الله جهلاً، وهو محال عقلاً ونقلاً، فإيمانه محال، فالأمر بالإيمان يكون تكليفاً بالمحال.

---

1 غير الممتنع لذاته.

2 القائل: صدر الشريعة.

3 التنقيح مع التوضيح 1/419-420.

(ومجمل الجواب: أن التكليف بالمحال لذاته هو المحال دون المحال)[1] لغيره، والله أعلم بالأحوال.

ثم قال في التوضيح: وعند الأشعري لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله، بل هو مجبور في جميع أحواله.

وفيه أن الأشعرية غير قائلة بالجبر ولا (قائلة)[2] بالقدر على ما هو المشهور عنهم.

ثم اعلم أن القدرة على نوعين:

قدرة: يصير الفعل بها متحقق الوجود، وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. فهي مع الفعل بالزنا، وإن كانت متقدمة بالذات ـ بمعنى احتياج الفعل إليها ـ ولا يجوز أن يكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة. وهي جملة ما يتوقف عليها، وهذه القدرة لا تكون شرطاً للتكليف، كذا ذكره ابن الملك[3] في كونها علة تبعاً لصاحب التبصرة[4]، والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة.

ثم القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به نوعان:

أحدهما: مطلق، أعني من غير اعتبار قيد. وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه.

وهذا القسم من القدرة شرط في أداء كل أمر بدنيّاً كالمأمور به أو ماليّاً.

وقيد بالأداء احترازاً عن القضاء، فإنه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم أو زكاة يجب قضاؤه في النفس الأخير، وهو عاجز عنه في تلك الساعة.

والشرط توهم ما يتمكن به من الأداء لا حقيقته، ولذا قال الإمام ركن الدين النسفي: لا فرق في اشتراط القدرة بين الأداء والقضاء؛ لأن الأداء إن كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة، وإن كان لغيره يشترط توهمها كذا القضاء إن كان مقصوداً بنفسه يشترط فيه حقيقتها وإن كان مطلوباً لغيره يشترط توهمها كما في النفس الأخير، فإن القضاء فيه واجب على توهم

---

1 ساقط في م.

2 وفي م: مائلة.

3 شرح المنار لابن ملك، ص 206.

4 تبصرة الأدلة في الكلام، مجلد ضخم، للشيخ الإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ثمان وخمسمائة. جمع فيه ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنة وأبطل مذاهب خصومهم معرضاً عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل سالكاً طريقة التوسط في العبارة بين الإطناب والإشارة فجاء كتاباً مفيداً إلى الغاية ومن نظر، فيه علم أن متن العقائد لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب. (انظر: كشف الظنون 337/1).

الامتداد ليظهر أثره في وجوب الإيصاء، انتهى[1].

وإنما يشترط القدرة للأداء إذا كان الفرض هو الأداء حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض في آخر الوقت ولو في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه أداء الصلاة عندنا خلافاً لزفر والشافعي لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس وإمكانه عقلاً، وإن لم يكن نادراً عادة كما كان لسليمان عليه السلام على ما روي أنه لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر، فأهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الأعناق كما قال تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ﴾[2] تشائماً بها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهراً للنفس عن حظها فجازاه الله تعالى بأن أكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلاً من الخيل، كذا في عصمة الأنبياء[3].

ويجوز أن يأول عقر السوق وضرب الأعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله تعالى كفارة عما صدر عنه؛ لأن القوم تَهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التأويلات.

ثم ينتقل إلى لزوم القضاء لعجزه عن الأداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر؛ لأن السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه موجب الحنث، وهو الكفارة، فيكون آثِماً؛ لأن المقصود باليمين تعظيم المقسم به. وههنا هتك حرمة الاسم حقيقة، وإن كان بقصور وجوده توهماً، لكن الظاهر أنه لا يحنث إلا في آخر عمره حال تحقق أمره.

والمفهوم من كلامهم أنه يحنث في عقبه، وهذا بخلاف يمين الغموس؛ لأنه يمتنع إعادة الزمان الماضي. ولئن سلم فصدق المحلوف عليه محال؛ إذ بإعادة الزمان الماضي يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجوداً فيه؛ إذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون أن يفعله كذا ذكره الرهاوي[4].

وفيه توهم أنه إذا كان الحلف على نفي (العقل)[5] يتصور صدق المحلوف عليه فيتأمل.

ثم هنا وجه آخر في وجوب الصلاة بإدراك الجزء الأخير من الوقت من غير نظر إلى توهم

---

1 كلام ابن الملك ص 207-211.

2 سورة ص 33.

3 عصمة الأنبياء: لفخر الدين الرازي، وهو مختصر، مرتب على فصول.
عصمة الأنبياء وتحفة الأصفياء: للشيخ أحمد بن الشيخ مصلح الدين الشهير بالمركز، وابن السيف الكرمياني، مبوبة على أبواب ثلاثة ومفصلة على ستين فصلاً، كل باب يحتوي عشرة فصول. (انظر: كشف الظنون 1141/2).

4 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص212.

5 وفي ل: الفعل.

امتداده، وهو ما ذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا أن بإدراك الجزء الأخير يلزمه تمام الصلاة؛ لأنه به يتمكن من أدائها بأن يأتي بالتحريمة في الوقت، ثم يتمها بعد خروجه، فيكون ذلك أداء لا قضاء، كما هو المذهب، فيجب الأداء على هذا الوجه، ثم يخرج عن العهدة بالقضاء إذا فوت، وهذا فيما عدا الفجر ظاهر.

أما في الفجر فلا يجب أداؤه لعدم تصوره، وإنما يجب قدر ما يتصوره، وهو مجرد الشروع فيه. فإذا لم يشرع فيه أو شرع، ثم أفسده يجب عليه قضاء ذلك القدر، فإذا قضاه يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان فتأمل.

لكن على هذا الوجه خرجت القدرة عن أن تكون متوهمة، وكانت متحققة، وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الأصل إلى أصل آخر، وهو أن المؤدي بعد الوقت بتحريمة أديت في الوقت هل هو أداء أو قضاء أو مبعض، ويجري الكلام على اختلاف مذاهبهم في ذلك.

وقال زفر: لا يلزمه أداء الصلاة المذكورة، وهو القياس؛ لأن الوقت فات وانعدمت القدرة، واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة.

فإن قلت: توهم القدرة لصحة التكليف كاف بالاتفاق، فكيف يخالفه زفر في هذه الفروع؟

قلت: لأنه يشترط عند توجه الخطاب أن يكون الباقي من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض بناء على عدم انتقال السببية عنده بعد ذلك كما سيأتي.

وقال بعض الأفاضل: والحق أن توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف، ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل للاحتياط؛ لأن إتيان المكلف بشيء ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه، ولهذا لم يؤثموه فافهم، والله أعلم.

والنوع الثاني: من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب كامل، وهو القدرة الميسرة للأداء أي الموجبة ليسر الأداء على العبد الزائدة على الأولى وفضلاً منه، وسمى بالكامل؛ لأنها زائدة على الممكنة بدرجة؛ لأن بها يثبت التمكن.

ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت إلا التمكن، وليس معناه أن المأمور به كان واجباً بالعسر بقدرة ممكنة، ثم تغير باشتراط هذه القدرة إلى اليسر، بل معناه أنه لو أوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة لكان جائزاً كسائر العبادات الواجبة بها، فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كأنه تغير من العسر إلى اليسر بواسطتها.

وهذه القدرة شرطت في أكثر الواجبات المالية دون البدنية؛ لأن أدائها أشق؛ إذ المال محبوب

النفس جبلة، والمفارقة عن المحبوب أمر شاق مهروب عنه.

ثم دوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال بعد التمكن من أداء الزكاة، ولم تؤد سقط عنه الزكاة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء؛ لأنها كانت ممكنة بدونه.

فشرط النماء ليكون المؤدي جزءاً من المال النامي. والواجب إذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها، وإلا لانقلب اليسر عسراً.

وقال الشافعي: لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الأداء بأن يجد فقيراً في الأموال الباطلة والساعي في الأموال الظاهرة.

قيد بالهلاك؛ لأنه إذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكاة اتفاقاً؛ لأنه لما أسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن أن يكون محلاً للنظر، فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديراً زجراً له، ونظراً للفقير.

وقيد بالتمكن من الأداء؛ لأنه إذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكاة اتفاقاً بخلاف القدرة المتمكنة، فإن بقائها ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنها شرط محض، وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح، حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال، وهو الزاد والراحلة في الحج، والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها.

ثم هل تثبت بالأمر صفة الجواز[1] للأمور به إذا أتي المأمور بالمأمور به[2]؟

قال بعض المتكلمين من المعتزلة: لا تثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بأن من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف، فهو مأمور بالأداء شرعاً بالمضي على أفعال الحج، ولا يجوز المؤدى إذا أداه، فعلم أن بمجرد الامتثال لا يعرف الجواز، وإلا لزم عدم القضاء بالجماع قبل الوقوف، واللازم باطل بالاتفاق.

والصحيح عند الفقهاء إنه يثبت صفة الجواز بمطلق الأمر؛ لأنه يقتضي حسن المأمور به، وذلك إنما يكون بعد جوازه شرعاً.

وإذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي، هو يقول: تبقى؛ لأن الوجوب خاص، والجواز عام، ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام.

ألا يرى أن الصوم يوم عاشور كان فرضاً فبانتساخ وجوب الأداء فيه لم ينتسخ الجواز.

---

1 اعلم أن الفعل كما يوصف بالصحة والبطلان يوصف بالإجزاء وعدمه فيقال: هذا الفعل مجزئ وغير مجزئ.

2 أي المأمور بالمأمور به.

ولنا: أن موجب الوجوب على وجه لا يجوز تركه، وموجب الجواز جواز الترك، وبينهما تناف.

فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكماً شرعيّاً بدليل منفصل.

وفائدة الخلاف: تظهر في قوله عليه السلام: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير»، فإنه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث، وذلك منسوخ بالإجماع، فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا، كذا ذكره ابن الملك[1].

وقال الرهاوي[2]: الحديث الذي ذكره إنها رواه الطبراني من حديث أم سلمة رضي الله عنه، لكن هذا الحديث لا يحسن لظهور ثمرة الخلاف لورود الأحاديث الصحاح المقتضية لتقدم الحنث على الكفارة، كما أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلف على يمين فرأي غيرها خيراً منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه».

وفي المتفق عليه عن عبد الله بن سمرة نحوه، ولفظه: «فأت بالذي هو خير وكفر عن يمينك».

وقد اختلف الرواة في حديث أبي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة: فمنهم من قدم الحنث على الكفارة، ومنهم من عكس. ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن أبي حاتم، ووقع عند مسلم من حديث أبي موسى وعدي بن أبي حاتم بغير ذكر الكفارة.

ولكن قال أبو داود: الأحاديث كلها فيها، وليكفر إلا ما لا يعبأ به، ولأن ثبوت النسخ فرع ثبوت المنسوخ، ولم يكن وجوب التقديم مشروعاً فيما عدا الظهار ليكون محلاً للنسخ، فإذا فات محل النسخ بطلت دعوى الإجماع.

لا يقال: يدل على أن وجوب التقديم كان مشروعاً ما أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عمر وسلمان وأبي الدرداء رضي الله عنهما أنهم كانوا يكفرون قبل الحنث؛ لأن فعل الصحابي وإن كانت حجة عندنا لا يدل على أن فعل من عداه كان كفعله، ولئن كان فغاية ما ثبت به جواز الفعل لا وجوبه.

وأما قضية الوجوب فقدر زائد، فلا يثبت إلا بدليل يخصصه، فالأقعد لإظهار ثمرة الخلاف نحو مسألة صوم يوم عاشوراء مما نسخ وجوبه مع جواز فعله:

فعنده: يكون الجواز بعد الوجوب ثابتاً بمقتضى الأمر المنسوخ وجوب موجبه.

وعندنا: يكون ثابتاً بدليل الإباحة الأصلية؛ إن لم يكن له دليل يخصه.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 218-222.

2 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 221-222.

{أنواع الأمر}

(ثُمَّ الأَمْرُ) وفي الأصل[1]: والأمر (نَوْعَانِ):

1 ـ (مُطْلَقٌ): أي نوع مطلق (عَنِ الْوَقْتِ) بأن لا يذكر له وقت محدود على وجه يفوت الأداء بفوته، كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان والنذور المطلقة.

فالمراد بالمطلق: ما لا يتعلق بوقت محدود تعلقاً لا يكون الإتيان به في غير ذلك الوقت أداء، بل قضاء كالصلاة الوقتية وصوم رمضان، أو لا يكون الإتيان به في غير ذلك الوقت مشروعاً أصلاً كالصوم في غير النهار وإن كان واقعاً في وقت آخر بالضرورة كالأمثلة المذكورة.

(فَلاَ يُوجِبُ الأَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ) وهو الإتيان بالمأمور به عقيب ورود الأمر، بل على التراخي كما قال به أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي والمتكلمين، وبه قال أبو يوسف فيما نقله عنه أبو سهل الزجاجي[2]، وهو رواية عن أبي حنيفة.

قيل: وهو الصحيح؛ لأن الأمر جاء للفور، وجاء للتراخي، فلا يثبت الفور إلا بالقرينة، وحيث عدمت يثبت التراخي، كذا في التوضيح[3].

وفيه بحث؛ إذ هذا الكلام مشترك الإلزام.

ثم المرد بالتراخي: عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال، حتى لو أداه في الحال يخرج عن العهدة. فالتراخي أعم من الفور وغيره، كما قال صدر الشريعة[4].

وذهب الجمهور إلى أن الإتيان به متأخراً عن ذلك الوقت بحيث يجوز التأخير ولا يجب، (فِي الصَّحِيحِ) أي خلافاً للكرخي، فإن المطلق عنده على الفور. وبه قال بعض أصحاب الشافعي[5].

والفور: هو إتيان المأمور به عقيب ورود الأمر؛ لأن الأمر يقتضي وجوب الفعل في أول وقت الإمكان، ولهذا لو أتى به سقط عنه الفرض اتفاقاً، كذا قاله ابن الملك[6].

---

1 يعني في متن النار.

2 أبو سهل الزجاجي. تفقه على أبي الحسن الكرخي. وتفقه به أهل نيسابور. وله كتاب «الرياض». انظر: تاج التراجم ص 335-336.

3 بل في التنقيح 430/1.

4 التنقيح مع التلويح 430/1.

5 وعامة أصحاب الحديث وبعض المعتزلة، وبه قال محمد بن الحسن.

6 ص 222.

وفيه أنه لا خصوص لذلك بمذهب الفور؛ لأنه مشترك بينه وبين التراخي.

ثم قال[1]: فتأخيره عنه نقض لوجوبه؛ إذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته، انتهى.

ولا شك أن تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه، فثبت أن في التأخير نقض الوجوب في وقت الوجوب، وهو باطل كذا في التحقيق.

هذا وعبارة الأصل أوجز من المختصر حيث قال: وهو أي المطلق على التراخي خلافاً للكرخي.

ثم علل الأول بقوله: لئلا يعود على موضوعه بالنقض.

والمعنى: أن صيغة الأمر وضعت لطلب الفعل فقط من غير تقييد بفور ولا تراخ بالإجماع من أهل اللغة. وذلك إنما يوجد في الزمان؛ (لأن الزمان)[2] من ضرورات حصول الفعل؛ لأن الفعل من العباد لا يوجد إلا في الزمان، والزمان الأول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء، فصار كما لو قيل: افعل في أي زمان شئت، فيبطل تقييده وتخصيصه بزمان دون زمان.

ولو اقتضى الفور يصير كأنه قال: افعل الساعة فلم يكن مطلقاً، فيعود على موضوعه بالنقض أي ناقضاً لما وضع له وهو الإطلاق.

وأما قول الكرخي: فتأخير المأمور عن أول وقت إمكانه نقض لوجوبه، فذاك في المضيق، وأما في الموسع فممنوع؛ لأنه يجوز أن يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده إلى آخر العمر. ولو كان الجزء الأول متعيناً للوجوب لزم أن لا يكون فعله في الجزء الثاني أداء، وليس كذلك إجماعاً.

فإن قلت: إن مات في الجزء الثاني، فإن كان لا يأثم يلزم إضاعة الوجوب، وإن كان يأثم يلزم الفور؟

قلنا: لا يأثم، وإنما يأثم لو فوّته، ومجرد التأخير لا يكون تفويتاً؛ لأنه يمكنه الأداء في جزء آخر، ولهذا لو ظن بأمارة أنه لا يعيش إلى آخر الوقت، وأخر يأثم؛ لأنه الظن عن أمارة دليل شرعي، والموت عليه فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه، والفوات مضاف إلى صنع الله تعالى لا إليه فيما إذا أخر غير ظان، فلا يلزم من إضاعة الوجوب؛ لأن أثر الواجبية بالنسبة إلى فعل العبد ترك التفويت حذراً من استحقاق العقاب، ولم يفوت شيئاً، بل فاتت بصنع الله تعالى.

وهذا وقيل: إن الأمر لا يدل على الفور، ولا على التراخي، وإنما يدل على القدر المشترك،

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 222.

2 ساقط في ل.

فلا يثبت كل منها إلا بقرينة، وبه قال فخر الرازي، واختاره بعضهم.

2 ـ (وَمُقَيَّدٌ بِهِ) أي نوع مقيد بالوقت، ومخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته. (وَهُوَ) أي المقيد بالوقت أو تقييده بالوقت (أَنْوَاعٌ) أي أربعة:

(الأَوَّلُ): أي منها (أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ ظَرْفاً لِلْمُؤَدَّى) وهو الواجب بأن يكون زماناً يحيط به، ويفضل عنه (وَشَرْطاً لِلأَدَاءِ) وهو إخراج الواجب من العدم إلى الوجود؛ إذ لا يتحقق الأداء بدون الوقت مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء، ولا مؤثر في وجوده، كذا قاله الشراح.

والقيد الأول لنفي الركنية، والثاني للعلية.

فإن الشرطية تتوقف على انتفائهما معاً.

قيد بالأداء؛ لأنه ليس بشرط للمؤدي؛ إذ المختلف باختلاف الوقت، هو صفة الأداء لا نفس الهيئة.

فإن قلت: ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته؛ إذ الظروف محال، والمحال شروط، فلا حاجة إلى ذكرها؟

قلت: لا نسلم الاستلزام؛ لأن الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له؛ لأنه يوجد بدون هذا الظرف، فكون الشيء ظرفاً لشيء لا يستلزم كونه ظرفاً لوجوده على أن الظرفية باعتبار المؤدى، وهو الهيئة والشرطية باعتبار الأداء، وهو إخراجها من العدم إلى الوجود، فلا يلزم من كون الشيء ظرفاً لشيء كونه شرطاً لآخر.

وحاصله: أن الشرطية ليست بلازم بين للظرفية ليكتفي بها عنها غاية الأمر أنه قد يستفاد الشرطية من الظرفية، لكن هنا بالنسبة إلى المؤدى ليس كذلك لجواز الإتيان بالصلاة في وقت آخر.

وقد يقال: هذا الأمر ظاهر الاندفاع؛ إذ لا شك أن الواقع في غير ظرف لا يكون أداء، بل ليس القضاء إلا الإيقاع في غير الظرف الذي أمر بالأداء فيه.

ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت، وامتياز الصلاة بظرفيته، فلا حشو في ذكرها؛ إذ لا بد من التعرض لكل ما به الاشتراك والامتياز ليتم المقصود، (وَسَبَباً لِلْوُجُوبِ) أي لوجوب المؤدى وثبوته به بدليل أن المؤدى يفسد قبل الوقت، وهذا علامة كونه سبباً؛ إذ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز.

فإن قلت: هذا لا يصلح دليلاً على السببية؛ لأن تقديم المشروط لا يجوز أيضاً؟

قلت: قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول.

وأما التقديم على السبب، فلا يصح أبداً، كذا ذكره ابن الملك[1].

وأورد عليه أن الحول ليس بشرط للوجوب أو للأداء، بل لوجوب الأداء؛ لأن شرط الوجوب: العقل والبلوغ والإسلام والحرية وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الأصلية نام ولو تقديراً.

ولا يتصور تقدمه عليه وجوب الأداء على الحول؛ لأن الخطاب بالأداء إنما يكون عند حولان الحول، فلا يتصور تقديمه عليه، وإنما يتصور التقديم على الشرط لو كان الحول شرطاً للأداء، وهو ممنوع.

وإنما صح تقديم الزكاة على الحول؛ لأنه تعجيل بعد وجود السبب، وهو ملك النصاب، وذلك جائز بخلاف وقت الصلاة، فإنه شرط الأداء، فيجوز أن يكون بطلان تقديم الأداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته، فلا يثبت سببية الوقت ببطلان تقديم الصلاة على الوقت لاحتمال البطلان باعتبار الشرطية.

وفي التلويح: والأصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب، وإن جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط إلا أنه لا يقدح في كونه أمارة السببية[2]، فيحمل عليه ما لم يصرف عنه دليل.

ثم الأولى أن يقال: إن الوجوب يتجدد بتجدد الوقت، وذا يدل على السببية؛ لأن دوران الشيء مع الشيء أمارة كون المدار علة للدائر.

فإن قلت: لا مناسبة بين الأوقات والعبادات، ولا بد من المناسبة بين الأسباب والمسببات؟

قلت: السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة، وهو إنما يحصل في الأوقات، فجعل الأوقات سبباً مجازاً إقامة للمحل، وهو الوقت مقام الحال، وهو النعمة التي هي سبب الوجوب.

وحاصله: أن الأوقات ليست بأسباب حقيقة، بل السبب تتابع النعم على العباد فيها، وذلك يصلح سبباً لوجوب الشكر شرعاً وعقلاً، لكن ترادف النعم لما كان في الأوقات جعلت الأوقات أسبابًا بالعبادات التي هي شكر المنعم تيسيراً، وأقيمت مقام النعم، كذا ذكره أبو اليسر.

وقيل: الأولى أن يقال قولكم: لا مناسبة بين الأوقات ووجوب العبادات عرف بالبديهة أو بدليل من الأدلة.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 226.

2 التلويح 432/1.

فإن قيل: بالبديهة، فهو مكابرة.

وإن قيل: بالدليل فأين الدليل غاية ما في الباب أنكم لا تعقلون المناسبة بينهما، وعدم عقلها لا يدل على عدمها في نفس الأمر، فإن الشرع جعلها سبباً حيث قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: 78]، فكانت المناسبة موجودة في الأمر معلومة له سبحانه غير معلومة لنا.

ثم اعلم أن ههنا وجوباً ووجوب أداء ووجود أداء، ولكل منهما سبب حقيقي وظاهري.

فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم أعني الإرادة القديمة لله تعالى، وكان ذلك غيباً عنَّا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيراً علينا، ولا ينافيه ما سبق من السبب في الحقيقة، هو ترادف النعم؛ لأن إيجابه سبحانه لا ينفك عن الوقت القائم مقام النعم، فيكون الحكم بإيجابه تعالى عند الوقت تنجيزاً.

ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل أي التعلق الحادث للقديم المسمى بالكلام النفسي بإخراج الفعل من العدم إلى الوجود.

وسببه الظاهري هو اللفظ أي الخطاب الدال على ذلك، ووجود الأداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته.

وسببه الظاهري: استطاعة العبد أي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير، فهي لا تكون إلا مع الفعل.

وفي التوضيح: الفرق بين نفس الوجود ووجوب الأداء:

إن الأول: هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء.

والثاني: هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها، فلا بد له من سبق حق في ذمته، فإذا اشترى شيئاً يثبت الثمن في الذمة، فثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب.

وأما لزوم الأداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب، انتهى[1].

وذهب الشافعي إلى أنه لا فرق بين وجوب الأداء وبين نفس الوجوب في العبادات البدنية، فإن الصوم مثلاً إنما هو الإمساك لله تعالى عن المفطرات نهاراً، والإمساك فعل العبد، فإذا حصل حصل الأداء.

ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلاً فعلين: الإمساك، وأداء الإمساك، وليس كذلك.

وأما في الواجب المالي فبينهما فرق.

---

1 التوضيح مع التنقيح 1/433-434.

فإن لزوم المال في الذمة، هو الوجوب، ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب الأداء، فالواجب هو المال يعني إيتاء جزء من النصاب إلى الفقير؛ لأن هذا حقيقة الزكاة، وهو الواجب علينا بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43، 83، 110]، والأداء فعل ذلك في المال بالتسليم إلى من له الحق في المال.

والأول: يثبت بملك النصاب.

والثاني: بالخطاب بعد حولان الحول.

وحاصله: أن الواجب المالي يشغل الذمة فيه بأصل المال الذي هو حقيقة التي اعتبرها الشارع في الذمة، ثم يؤمر العبد بتفريغ تلك الذمة بأداء ما يطابق تلك الحقيقة، فالفاعل في البدني والمالي عبارة عن الشغل الذي ذكرناه.

ووجوب الأداء فيها عبارة عن وجوب التفريغ الذي حررناه.

فمن سلم المغايرة بينهما في المالي وجب عليه التسليم في البدني أيضاً لعدم الفارق.

هذا وذهب بعض الحنفية أيضاً إلى عدم الفرق بينهما في العبادات البدنية حتى أن الشيخ المحقق أبا المعين بَالَغَ في رده وإنكاره، وادعى أن استحالته غنية عن البيان.

وحاصله: فرق المحققين من مشايخنا أن نفس الوجوب: هو اشتغال ذمة المكلف بفعل أو مال.

ووجوب الأداء: لزوم تفريغها عما اشتغلت به.

(وَهُوَ) أي الذي يكون ظرفاً وشرطاً وسبباً (وَقْتُ الصَّلاَةُ) والأصل أوجز منه حيث قال: كوقت الصلاة.

أما أنه ظرف: فلأنه يفضل عن الأداء، وكلما يفضل من الأوقات عن الأداء فهو ظرف.

أما الأولى فلأنه إذا صلى فاكتفي بمقدار الفرض انقضى المؤدى قبل فراغ الوقت.

وأما الثانية فلأن المراد بالظرف أن لا يكون الفعل مقدراً به.

وأما أنه شرط: فلأن الأداء يفوت بفوته، وكلما يفوت الأداء بفوته شرط، فهذا الوقت شرط.

أما الأولى فلأن الوقت إذا خرج كان الإتيان بها قضاء.

وأما الثانية فبالقياس على سائر شروط الصلاة، كالطهارة وستر العروة واستقبال القبلة، والنية.

وأما أنه سبب فلأن الأداء يختلف باختلاف صفته، وكل ما يتغير الواجب بتغيره فهو سبب؛

لأن المسبب يثبت على وفق سببه.

ومجمل الكلام في حل هذا المقام أن الجزء الأول من الوقت شرط للأداء، ومطلق الوقت شرط لها، فيقع المؤدى في أي جزء من أجزائه، وكل الوقت سبب لوجوبها إن فات الفرض عن وقته، وإلا فالبعض سبب.

وهذا معنى ما في الأصل في بيان الفضل بقوله: وهو أي الوجوب إما أن يضاف إلى الجزء الأول.

ويعني به: إن اتصل الأداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم أو إلى ما يلي ابتداء الشروع.

ويعني به: إن لم يتصل الأداء به ينتقل السببية إلى الجزء الذي يلي ذلك الجزء، فسبب الوجوب الجزء الموجود قبل الشروع.

والحاصل: أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال، لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت.

ويعني به: أنه ينتقل السببية من الجزء إلى الجزء إلي آخر الوقت. فإن اتصل الأداء بالجزء الأخير تقررت السببية أو إلى الجملة.

يعني به: أنه إن لم يتصل الأداء بالجزء الأخير ينتقل إلى الجملة، فيكون كل الوقت سبباً للقضاء؛ لأن السبب في الحقيقة هو الكل، لكن عدل عنه إلى البعض لضرورة؛ إذ لو كان السبب في حق الأداء أيضاً جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت، ولم يأثم المكلف بالترك، وإذا ارتفعت الضرورة عاد إلى الأصل، فوجب القضاء بصفة الكمال.

وأما عند وقوع الضرورة فالأداء هو النقصان أفضل من القضاء بدونه كما وقع بذلك التصريح في التوضيح[1].

فإن قلت: قبل الفوت كان الجزء الأخير سبباً للأداء وبعده إذا كان كل الوقت سبباً للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الأداء؟

قلنا: معني قولهم القضاء يجب بما يجب به الأداء أن وجوبه يكون بالأمر لا بالوقت.

فإن قلت: لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه، ثم أفسده ينبغي أن لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص؛ لأنه صار ديناً في الذمة، وما ثبت في الذمة يثبت بصفة الكمال، وهي قربة مقصودة، ولكنه يجوز؟

قلنا: باب النفل واسع، فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره، كذا قالوا.

1 التنقيح 449/1.

وقال ابن الملك: فيه نظر؛ لأن النفل بعد الشروع بالإفساد صار واجباً، ولم يبق نفلاً في حق القضاء. ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعداً مع القدرة على القيام بخلاف حالة الأداء، فلا يظهر فيه أحكام النفل.

ثم اعلم أنه إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا فرض الوقت يطالب بالأداء إجماعاً حتى لو أخر عنه يأثم.

لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفر إلى ما بعده من أجزاء الوقت.

وعندنا تنتقل إلى آخر جزء من أجزاء الوقت لكونه صالحاً للانتقال، ويتعين فيه ضرورة أنه لم يبق بعده ما يحتمل نقل السببية إليه، فيعتبر حال المكلف في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء حتى لو أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلاة عليه.

وإذا ارتد ـ والعياذ بالله تعالى ـ أو جن أو حاضت المرأة في هذا الجزء لا تجب عليه، وكذا إذا كان مقيماً في ذلك الجزء يجب عليه صلاة الإقامة، وإن كان مسافراً في سائر الأجزاء وإذا سافر فيه تجب عليه صلاة السفر، وإن كان مقيماً في الأجزاء المتقدمة خلافاً لزفر في جميع هذه المسائل.

فإن عنده يعتبر حاله عند الجزء الأول من الوقت المضيق، ويعتبر أيضاً صفة ذلك في الصحة والفساد، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً بأن لم يوصف بالكراهية والنسبة إلى الشيطان كما في الفجر وجب الفرض به كاملاً حتى لو طلعت الشمس في أثناء صلاة الفجر بطل عندنا خلافاً للشافعي؛ لأن الجزء الذي تقررت عليه السببية، وهو الجزء الذي قبيل الطلوع بسبب صحيح، فيثبت به الواجب كاملاً في الذمة؛ لأن كمال السبب يستلزم كمال المسبب، وما بعد الطلوع وقت ناقص، فلا يتأدى فيه الكامل؛ لأن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً، وإن كان ذلك الجزء ناقصاً بأن يكون مكروهاً كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار وجب ناقصاً؛ لأن نقصان السبب يؤثر في نقصان السبب، فيتأدى بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله؛ لأن ما بعد الغروب كامل، فيتأدى الواجب بالأداء فيه؛ لأنه أكمل مما وجب فيه فكان أولى بالجواز.

وهذا معنى قوله في الأصل: فلهذا لا يتأدى عصر أمسه أي الذي وجب في الذمة كاملاً لصيرورة سببه كاملاً في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه؛ لأن الناقص لا يؤدى عن الكامل بخلاف عصر يوم، فإنه جائز في الوقت الناقص؛ لأنه إذا شرع في

الجزء الأخير منه تعين للسببية، فيجب في الذمة ناقصاً لنقصان في ذلك الجزء، فيتأدى بصفة النقصان.

فإن قلت: ما قررتموه من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه من قوله ﷺ: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرك الصبح؛ ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدرك العصر»[1]؟

قلت قد قيل: بأن ذلك قد كان قبل ورود النهي في قول عقبة بن عامر: «ثلاث أوقات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي فيها، وأن نقبر فيها موتانا:

1 ـ عند طلوع الشمس حتى ترفع.

2 ـ وعند زوالها حتى تزول.

3 ـ وحين تضيف للغروب» أخرجه مسلم والأربعة، فيكون منسوخاً به، ولكنه مجرد دعوى لا يجدي نفعاً من غير إثبات التاريخ.

والحق أن هذا مما تعارض فيه الحاظر والمبيح، فقدمنا الحاظر على المبيح، وثبتنا الأمر في ذلك على انتقال السببية كما قررناه هذا.

---

1 قال الزيلعي في نصب الراية 228/1-229: قال النبي ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها». قلت: رواه الأئمة الستة في كتبهم واللفظ للبخاري، ومسلم من حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» انتهى. وفي لفظ للبخاري: «إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته، وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته»، انتهى. وأخرج مسلم عن عائشة نحوه سواء، ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع الثامن والتسعين، من القسم الأول بعدة ألفاظ: فمنها: «من صلى من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس لم تفته الصلاة، ومن صلى من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس لم تفته الصلاة» وفي لفظ: «فقد أدرك الصلاة كلها»، وفي لفظ : «وليتم ما بقي»، وفي لفظ: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها»، وأخرج النسائي عن معاذ بن هشام حدثني أبي عن قتادة عن عزرة بن تميم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا صلى أحدكم ركعة من صلاة الصبح ثم طلعت الشمس، فليصل إليها أخرى»، انتهى. وأخرج أيضاً عن همام، قال: سئل قتادة عن رجل صلى ركعة من صلاة الصبح، ثم طلعت الشمس، وقال: حدثني خلاس عن أبي رافع عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «يتم صلاته» انتهى. وفي هذه الألفاظ كلها رد على من يفسر حديث الصحيحين «بالكافر إذا أسلم، فقد أدرك مقدار ركعة من الصلاة»، ومنهم من يفسره «بالمأموم»، ويشهد له رواية الدارقطني: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلبه» انتهى.

وهذه الأحاديث أيضاً مشكلة عن مذهبنا في القول ببطلان الصلاة الصبح إذا طلعت عليها الشمس، والمصنف استدل به على أن آخر وقت العصر ما لم تغرب الشمس.

وقد قيل: لا نسلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص، فإن جواب المسألة غير مروي عن السلف، فيحتمل أن يكون جائزاً كما اختاره البزدوي[1].

(وَمِنْ حُكْمِهِ) أن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفاً له وشرطاً وسبباً (اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ) يعني تعيين فرض الوقت؛ لأنه ظرف يسع فيه غير الفرض. وذلك لأن الوقت لما كان ظرفاً كان المشروع فيه متعدداً، فيشترط تمييز بعض الأفراد من بعض، وذا بالنية وحيث لزم التعيين (فَلاَ يَسْقُطُ) أي التعيين (بِضِيقِ الْوَقْتِ) أي بإن ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه غير الواجب (وَلاَ يَتَعَيَّنُ) أي بعض أجزاء الوقت للسببية بشيء من القصد، ولا من القول، كأن ينوي أن هذا الجزء هو السبب، أو يقول: عينتُ هذا الجزء للسبب (إِلاَّ بِالأَدَاءِ فِيهِ) فإنه يتعين حينئذ، فلا يشترط نية التعيين بأن ينوي كون صومه من رمضان.

والمعنى أن بعض الأجزاء إنما يتعين باتصال الأداء به؛ لأن التعيين وضع الأسباب، وليس ذلك للعبد، وإنما له الاختيار في تعيينه فعلاً بأن يؤدي في أي جزء يريد (كَالْحَانِثِ) أي كما أن الحانث في اليمين له أن يختار في الكفارة أحد الأمور من الإعتاق والكسوة والإطعام، ولو عين أحدها لا يتعين بل له أن يفعل الآخر ما لم يكفر به، فإذا كفّر به تعين.

وقال الشافعي: يشترط نية فرض رمضان؛ لأن وصف الفرضية عبادة كأصل الصوم، فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت بأصله.

قلنا: لما صار الصوم متعيناً في الزمان صار كالتعيين في المكان. والإطلاق في المتعين تعيين، فلا حاجة إلى نية التعيين.

(وَالثَّانِي) أي والنوع الثاني (أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ مِعْيَاراً) أي مقدار مقدر (لَهُ) أي لذلك الواجب المؤدى حتى يزداد بزيادته، وينقص بنقصانه كما في أيام الشتاء.

فإن الواجب ينتقص بنقصان النهار وفي أيام الصيف بالعكس. وهذا علامة المعيارية؛ إذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوي به، وهذا الوقت بهذه المثابة (وَسَبَباً لِوُجُوبِهِ) أي يثبت الوجوب به (كَشَهْرِ رَمَضَانَ).

---

1 علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي. الفقيه بما وراء النهر، صاحب الطريقة على مذهب الإمام أبي حنيفة. توفي يوم الخميس، خامس رجب، سنة اثنين وثمانين وأربعمائة. ودفن بسمرقند. له كتاب «المبسوط» أحد عشر مجلداً، وشرح «الجامع الكبير»، وشرح «الجامع الصغير»، وكتابه في «أصول الفقه» مشهور. قلت: قد خرجت أحاديثه، ولم أسبق إلى ذلك، والله الموفق. قال الذهبي: وكان مولده في حدود الأربعمائة. روى عنه أبو المعالي محمد بن نصر الخطيب. (انظر: تاج التراجم ص 205-206).

أما كونه معياراً فلأن الصوم قدر بأيامه، حتى ازداد بزيادتها وانتقص بنقصانها.

وأما إنه سبباً لوجوبه: فلأنه يضاف إليه، والإضافة تدل على الاختصاص، وأقوى وجوهه السببية.

وتحقيقه: أنه فعل صوم شهر رمضان.

والأصل في الإضافات إضافة المسبب إلى السبب؛ لأنه حادث به، فإن المضاف حادث بالمضاف إليه فإذا قيل: كسب فلان، علم أن فلاناً سبب للكسب، وإنه أحدثه بفعله، وإنما يضاف الحكم إلى الشرط مجازاً بعلاقة المجاورة؛ لأن الحكم يوجد عنده، وهو شرط لأدائه أيضاً إلا أنه لم يذكره؛ لأنه عرف من كونه مؤقتاً أن الوقت شرط لأدائه بخلاف كونه سبباً ومعياراً؛ لأن الوقت قد لا يكون سبباً كما في المنذور المعين، فإن السبب هناك هو النذر، ولذلك قلنا: لو نذر صوم شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادي أجزأ عن المنذور؛ لأنه تعجيل بعد وجود السبب، ولا معياراً كوقت الصلاة، ولهذا خصهما بالذكر.

فإن قلت: السبب إما الشهر كله أو جزء منه، وهو اليوم الكامل؟

قلت: السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي.

فإن الجمهور ذهبوا إلى أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه؛ لأن صوم كل يوم عبادة على حِدَةٍ منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلاة في أوقاتها، فتعلق كل سبب، ولأن الليل ينافي الصوم، فلا يصلح سبباً لوجوبه.

وذهب شمس الأئمة السرخسي إلى أن السبب هو مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والإضافة.

فإن الشهر اسم للمجموع غير أن السببية نقلت عن المجموع إلى الجزء الأول منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في الصلاة رعاية للظرفية.

(وَمِنْ حُكْمِهِ) أي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت معياراً له وسبباً (نَفْيُ غَيْرِهِ) أي غير المؤدي (فِيهِ) أي في الوقت ضرورة كونه معياراً.

وفي الأصل[1]: فيصير غيره منفياً.

قال شارحه[2]: هذا نتيجة كونه معياراً وسبباً، فلا يصير غيره مشروعاً. ويؤيده قوله عليه

---

1 يعني في متن المنار.

2 يعني ابن الملك في شرح المنار ص 245.

السلام: «إذا انسلخ شعبان، فلا صوم إلا رمضان» (فَيُصَابُ) أي يدرك ويتأدى (بِمُطْلَقِ الاِسْمِ) وهو الصوم بأن يقول: نويتُ أن أصوم (وَمَعَ الْخَطَإِ) ويتأدى مع الخطأ (فِي الْوَصْفِ) أي وصف الصوم، بأن ينوي صوم القضاء أو النذر أو النفل؛ لأن الوقت لا يقبل الوصف، فلغت نيته وبقيت نية أصل الصوم، وبها يتأدى (إِلاَّ فِي المسَافِرِ يَنْوِي وَاجِباً آخَرَ) المستثنى منه محذوف، يعني يصاب فرض الوقت مع الخطأ في الوصف في حق كل أحد إلا في حق المسافر حال كونه ينوي واجباً آخر، فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطأ في وصفه، بل يقع عما نوى (عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ) أي خلاف لهما. فإن المسافر كالمقيم عندهما في هذا الحكم؛ لأن السبب هو شهود الشهر، وقد تحقق في حقهما إلا أن الشرع أثبت له الترخص بالفطر، فإذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء، فيقع عن الفرض.

وله: أن وجوب الأداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق أدائه بمنزلة شعبان، فإذا نوى نفلاً أو واجباً آخر في شعبان يصح، فكذا في رمضان على رواية الحسن كما سيأتي.

وإنما قال: في حق أدائه؛ لأن في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق نفس الوجوب فيه دون شعبان.

ثم اعلم أن المراد بالخطأ هنا خلاف الصواب لا خلاف العمد.

فالمعنى: يصح صوم رمضان بينة النفل وبنية واجب آخر عن صحيح مقيم خطأ كان أو عمداً.

وفي كشف البزدوي: وقال بعض مشايخنا هذه المسألة مصورة في اليوم الأول من رمضان إذا وقع الشك فيه وشرع الصائم بهذه النيات، ثم ظهر أن هذا اليوم من رمضان وحينئذ يكون هذا الظن معفواً عنه.

وأما في غيره من باقي أيام رمضان فلا؛ لأنه يستلزم أن الصائم ظن أنه لم يقع الأمر بالإمساك في هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى إياه ومثل هذا الظن يخشى عليه الكفر.

(وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ) أي عن أبي حنيفة (رِوَايَتَانِ):

ففي رواية: أنه إذا نوى المسافر النفل يكون صائماً عن الفرض. وهو رواية ابن سماعة عنه، وهو الأصح؛ لأن الترخص شرع نظراً له، ولا نظر له في النفل؛ لأن الفائدة في النفل الثواب، وهو في فرض الوقت أكثر، فلا يصح النفل؛ لأنه إن أطلق النية، فالأصح أنه يقع عن الفرض على جميع الروايات؛ لأنه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف إطلاق النية منه إلى صوم الوقت.

وإنما قيل: الأصح احترازاً عما قيل: إنه يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة[1]، وعن النفل على مقتضى رواية الحسن.

(وَيَقَعُ صَوْمُ المرِيضِ) أي إذا نوى واجباً آخر أو نفلاً (عَنِ الْفَرْضِ) أي أدائه (فِي الصَّحِيحِ).

وفي المجمع[2]: أنه الأصح، وهو مختار فخر الإسلام وشمس الأئمة وتابعهما المصنف كأصله؛ لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز.

فإذا صام فات سبب الرخصة في حقه، فالتحق بالصحيح، بخلاف المسافر، فإن رخصته متعلقة بعجز مقدر باعتبار سبب الظاهر قائم مقام العجز وهو السفر، فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة.

ولكن أكثر مشايخ بخاري وصاحب الهداية على أن المريض إذا نوى نفلاً أو واجباً آخر يقع عما نوى كالمسافر، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة، وهو اختيار شيخ الإسلام خواهر زاده[3]، وصاحب الهداية وقاضيخان[4]، وظهير الدين البخاري[5]، وأبي الفضل الكرماني[6]؛ لأن رخصته

---

1 ابن سماعة (130-233هـ = 748-847م).
محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال التميمي، أبو عبد الله: حافظ للحديث، ثقة. تجاوز المائة وهو كامل القوة، وكان يصلي في كل يوم مئتي ركعة. ولي القضاء لهارون الرشيد، ببغداد، وضعف بصره، فعزله المعتصم. وكان يقول بالرأي، على مذهب أبي حنيفة. وصنف كتباً، منها: «أدب القاضي» و«المحاضر والسجلات» و«النوادر» عن أبي يوسف. (انظر: الأعلام 153/6).

2 مجمع البحرين وملتقى النيرين في فروع الحنفية للإمام مظفر الدين أحمد بن علي بن ثعلب المعروف بابن الساعاتي البغدادي الحنفي، المتوفى سنة 694 أربع وتسعين وستمائة. (انظر: كشف الظنون 1599/2-1600).

3 ومحمد بن الحسين بن محمد بن الحسن البخاري، المعروف بأبي بكر خواهر زاده. قال السمعاني: كان إماماً فاضلاً نحوياً. وله طريقة حسنة مفيدة. جمع فيها من كل فن. وله كتاب «المبسوط». توفي في جمادى الأولى، سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة. وقال الذهبي: كان إماماً، كبير الشأن، بحراً في معرفة المذهب، وطريقه أبسط طريق الأصحاب، وكان يحفظها. (انظر: تاج التراجم ص 259-260).

4 الحسن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز الأوزجندي، الفرغاني، المعروف بقاضيخان، فخر الدين. تفقه على أبي إسحاق: إبراهيم بن إسماعيل بن أبي نصر الصفاري، وظهير الدين أبي الحسن علي بن عبد العزيز المرغينابي، وغيرهما. وله «الفتاوي» في أربعة أسفار، وشرح «الجامع الصغير» وشرح «الزيادات»، وشرح «أدب القاضي» للخصاف. توفي ليلة النصف من رمضان، سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة. (انظر: تاج التراجم ص151).

5 محمد بن أحمد بن عمر، ظهير الدين البخاري، القاضي. مات سنة تسع عشرة وستمائة. وله «فوائد» على الجامع الصغير للحسام. (انظر: تاج التراجم ص 232-233).

6 عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه بن محمد بن إبراهيم، ركن الدين، أبو الفضل الكرماني. ولد بكرمان في شوال سنة سبع وخمسين وأربعمائة. وقدم مرو، فتفقه وبرع، حتى صار إمام الحنفية بخراسان. وله كتاب «شرح الجامع الكبير»، وكتاب «التجريد»، وشرحه بكتاب سماه «الإيضاح»، وكتاب «إشارات الأسرار»، وكتاب «النكت على الجامع الصغير». ومات بمرو ليلة العشرين من ذي القعدة، سنة ثلث وأربعين وخمسمائة. (انظر: تاج التراجم ص184).

متعلقة بخوف زيادة المرض لا بحقيقة العجز، فكان كالمسافر، وصحح هذا في المفيد والمزيد[1].

وقد جمع بعض العلماء بينهما: بأن المرض متنوع إلى ما يضر به الصوم كوجع الراس والعين، وإلى ما لا يضر به كالأمراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الأول، ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعاً للحرج، والترخص بحقيقة العجز الذي يمنعه عن المضي على الصوم في النوع الثاني.

وفي الإيضاح[2]: وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض، وإنه ليس بصحيح. والصحيح أنهما مستاويان، بل قيل: إنه ظاهر الرواية.

وتوضيح المرام في هذا المقام ما قال الشيخ عبد العزيز وكشف: هذا أن الرخصة لا يتعلق بنفس المرض بالإجماع؛ لأنه متنوع إلى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع العين والرأس ونحوها، وإلى ما لا يضر به كالأمراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك.

والرخصة إنما يثبت للحاجة إلى دفع المشقة.

فيتعلق في النوع الأول بخوف ازدياد المرض، ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعاً للحرج.

وفي الثاني بحقيقته فإذا صام هذا المريض عن واجب آخر أو النفل ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزاً، فلم يثبت له الترخص، فيقع عن فرض الوقت، فإذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نواه لتعلقها بعجز مقدر، وهو ازدياد المرض كالمسافر، فيستقيم جواب الفريقين. وإلى هذا أشار شمس الأئمة حيث قال: وذكر الشيخ أبو الحسن الكرخي أن الجواب في المسافر والمريض سواء على قول أبي حنيفة. وهذا سهو مؤول.

ومراده: مريض يطيق الصوم ويخاف من ازدياد المرض.

(وَالثَّالِثُ) أي النوع الثالث (أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ مِعْيَاراً لَهُ لاَ سَبَباً لِوُجُوبِهِ كَقَضَاءِ رَمَضَانَ)

أما إنه معيار فظاهر، لكونه مقدر به؛ إذ لا يتصور قضاء صومين في يوم واحد.

وأما أنه ليس بسبب فلأن سبب القضاء هو سبب الأداء، وهو شهود الشهر على ما علم، فلم يكن من القضاء سبباً، وكذا حكم النذر المطلق.

---

1 المفيد والمزيد: شرح التجريد الركني في الفروع، للإمام ركن الدين عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن أميرويه الكرماني الحنفي، المتوفى سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة. وشرحه وسماه «الإيضاح» وهو ثلاث مجلدات. وشرحه أيضاً شمس الأئمة تاج الدين عبد الغفار بن لقمان الكردي الحنفي، المتوفى سنة اثنتين وستين وخمسمائة، وسماه «المفيد والمزيد». (انظر: كشف الظنون 1/344-345).

2 شرح التجريد لعبد الرحمن بن محمد بن أميرويه بن محمد بن إبراهيم، ركن الدين، أبو الفضل الكرماني. انظر: تاج التراجم ص 184.

وفي معناه: النذر المعين؛ لأن كلاً منهما معيار لا سبب إلا أن النذر المعين له شبه بالنوع الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم، ولهذا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر؛ لأن تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر، فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل، ولا يؤثر فيما هو حق الشارع، وهو الواجب الآخر كالكفارة أو قضاء رمضان أو صوم شرع فيه قصداً. ثم نقض فلا ينصرف إلى المنذور، بل يقع عما نوى. (وَيُشْتَرَطُ فِيهِ) أي في هذا النوع الذي يكون الوقت معياراً لا سبباً (التَّعْيِينُ) أي تعيين النية من الليل؛ لأن هذا الصوم ليس بوظيفة الوقت، ولا هو متعين فيه، فيصير له مزاحماً، وإذا ازدحمت العبادات في وقت واحد تكون الأوقات غير متعينة للصيامات، فيقع الإمساك في أول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل، فلا يقع من القضاء، فلا بد لذلك من التعيين، والتعين إنما يحصل بنية، ويشترط أن يكون من الليل لينعقد الإمساك من أول النهار لمحتمل الوقت وهو القضاء (وَلاَ يَحْتَمِلُ) أي هذا النوع (الْفَوَاتَ)؛ لأن وقته العمر جميعه، فلا يفوت هذا النوع ما دام من عليه حيّاً؛ لأنه مؤقت بالعمر، ولا يتعين عليه أداؤه إلا في آخر جزء من حياته، فإن مات ولم يؤد انتقل ذلك إلى الكفارة كما في الشيخ الفاني (بِخِلاَفِ الأَوَّلَيْنِ) أي النوعين السابقين، وهما الصوم والصلاة؛ لأن وقتهما محدود بحد يفوت الأداء بفوته.

(وَالرَّابِعُ): أي النوع الرابع (أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ مُشْكِلاً) بأن يشبه المعيار ويشبه الظرف (كَالْحَجِّ) فإن وقته يشبه المعيار من جهة أنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد فكان كالنهار في الصوم، ويشبه الظرف من حيث أن أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة.

والمشكل اسم فاعل من الإشكال بمعنى الاشتباه، ومنه الخنثى المشكل.

(وَمِنْ حُكْمِهِ تَعْيِينُ أَدَائِهِ) أي لزوم تأديته في الحج (فِي أَشْهُرِهِ) من أول سني الإمكان، وهذا عند أبي يوسف.

وقال محمد: يجوز التأخير عن العام الأول، وإذا فعل يكون أداء بالاتفاق.

فتظهر ثمرة الخلاف في الإثم:

فعند أبي يوسف يأثم إذا أخر عن أول سني الإمكان، فإذا فعل ارتفع الإثم.

وعند محمد: لا يأثم إلا إذا لم يؤده مدة عمره.

وحاصله: أن أبا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية. ولذا يأثم بالتأخير لو مات في العام الثاني بالاتفاق، كذا قالوا: فثبت أن إشكاله لم يزل بما قالا له؛ لأن وقته يشبه كلاً من الظرف والمعيار عندهما إلا أن الأظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند أبي

يوسف، والظرفية عند محمد.

وفي التوضيح: قال الكرخي: هذا بناء على أن الخلاف الذي بينهما في أن الأمر المطلق أيوجب الفور أم لا؟

وعند عامة مشايخنا رحمهم الله: أن أمر المطلق لا يوجب الفور اتفاقاً بيننا.

فمسألة الحج مبتدأ.

فقال محمد: لما كان الإتيان به في العمر أداء إجماعاً علم أن كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما.

وقال أبو يوسف: لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخره؛ لأن الحياة إلى العام القابل مشكوكة حتى إذا أدرك القابل زال ذلك الشك، فقام مقام الأول بخلاف قضاء الصلاة والصوم، فإن الحياة إلى اليوم الثاني غالبة فاستوت الأيام كلها[1].

ثم اعلم أن عند محمد لا يأثم إلا إذا غلب على ظنه الفوات بالتأخير لظهور علامات تقتضيه، فإنه حينئذ يصير مقضيّاً عنده، ويتعين له أشهر الحج من ذلك العام؛ لأن العمل بالدليل القلبي واجب عند عدم غيره بخلاف ما لو مات فجأة بعد التمكن حيث لم يلحقه إثم عنده لقدر اعتباره الاستصحاب. وهذا إذا لم يحج عند التمكن حتى مات.

أما لو حج قبل أن يموت فلا إثم اتفاقاً.

وعبارة الأصل[2]: ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد.

وقال شارحه[3]: هذا بيان لإشكاله بوجه آخر. وهو أن الحج يجب عند أبي يوسف مضيقاً؛ لأن إدراك العام الثاني مشكوك، فصار أشهر الحج من العام الأول لأدائه متعيناً، فأشبه المعيار.

وعند محمد: يجب موسعاً، ويجوز تأخيره من العام الأول وأشهر الحج من كل عام صالح الأداء، فأشبه وقت الصلاة.

وفي التلويح: وعند محمد: يجوز تأخيره عن العام الأول بشرط أن لا يفوته، فإن عاش أدى، وكانت أشهر الحج من كل صالحة للأداء كأجزاء الوقت في الصلاة، وإن مات تعينت الأشهر من العام الأول كالنهار للصوم، فثبت الإشكال[4].

قال ابن الملك: فإن قلت: لما ثبت أن وقته مضيق عند أبي يوسف، وموسع عند محمد زال

---

1 التنقيح لا التوضيح 451/1.

2 يعني متن المنار.

3 يعني ابن الملك في شرح المنار ص 252.

4 التلويح 450/1-451.

الإشكال؟

قلنا: لا؛ لأن كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به.

فأبو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو أدرك العام الثاني وحج فيه كان أداء بالاتفاق.

ومحمد حكم بالتوسع بناء على أن الأصل في الحياة البقاء. ولهذا لو مات قبل إدراك العام الثاني كان العام الأول متعيناً للأداء عنده بقي الإشكال.

وأثر الخلاف يظهر في المآثم فعند أبي يوسف يأثم إن لم يؤد في العام الأول، وعند محمد لا يأثم إلا إذا غلب على ظنه أنه إن أخر يفوت لم يحل له التأخير، فيصير مضيقاً عنده أيضاً.

وبهذا تبين أنه لا وجه لعدول المختصر عن أصله حيث لا حكم هنا مجزوم به فتدبر.

ويتأدى الحج بإطلاق النية بأن يقول: اللهم إني أريد الحج، وينوي مطلق الحج وإن كان الوقت قابلاً للنفل لدلالة الحال، وهي أن الظاهر من حال المسلم أن لا يتحمل المشاق للنفل، والفرض باق عليه، ولو نوى النفل يقع عنه؛ لأنه صريح المقال مقدم على دلالة الحال.

وقال الشافعي: يلغو نيته، ويقع عن الفرض؛ لأن السفيه يحجر في أمر الدنيا صيانة لماله، وهو في أمر دينه أولى، فيلغو نية النفل، ويبقى أصل النية، فيتأدى به فرض الحج.

فإن قيل: هذا وارد عليكم حيث جوزت رمضان بنية النفل مع أنه يلزم من أداء الصوم من غير اختيار؟

قلنا: في رمضان إذا نوى النفل بطل الوصف؛ لأن الوقت غير قابل له، فبقي أصل النية بخلاف الحج، فإن وقته قابل للنفل، فثبت صفة النفل، فيتحقق الإعراض عن الفرض، ومعه لا يثبت الفرض.

هذا ولقائل أن يقول: يشكل على هذا مسألة ضيق الوقت، فإنه إذا لم يبق من الوقت إلا قدر ما يسع فيه فرض الوقت، ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين، ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى، فإن المسلم لا يشتغل بفوات الفرض بأداء النفل، كذا ذكره ابن الملك[1].

وأجيب عنه بالفرق بين وقت الصلاة ووقت الحج: إن وقت الصلاة ظرف موسع محض، والتوسعة أفادت شرطاً زائداً، وهو التعيين، فلا يسقط بعارض التقصير بتأخير الأداء إلى زمان التضييق بخلاف وقت الحج، فإنه لم يتمحض كوقت الصلاة، بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت، فلشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالإطلاق، ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض

1 شرح المنار لابن ملك، ص 253.

بتعيين نية النفل؛ لأن ما له شبهه بأصلين يوفر عليه حظ منهما مع إمكان التدارك في مسألة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه في الغالب طرف الموت المفوت، لكن الخلوص عن عهدة الواجب وعدم إمكانه في مسألتنا هذه.

ثم اعلم أنه ورد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان، أصحهما كقول أبي يوسف.

قال الكرخي وجماعة من مشايخنا: هذا الخلاف بناء على أن الأمر المطلق لا يوجب الأداء على الفور عند أبي يوسف، وعند محمد على التراخي.

والذي عليه جمهور مشايخنا: أن الأمر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف.

ومسألة الحج مسألة مبتدأة.

ثم لا يشكل ذلك بتأخير النبي عليه السلام الحج إلى سنة عشر من الهجرة، وقد فرض في سنة ست منها؛ لأن اشتغاله بالجهاد ـ والله أعلم ـ سوغ له ذلك على أنه مدار الدليل، وهو الشك في الحياة إلى قابل مفقود في حقه ﷺ؛ لأنه كان متيقناً بحياته إلى أن يبين للناس أمور الحج لذا قاله الرهاوي[1].

وفيه أن هذا تأويل بعيد وتوجيه غير سديد؛ لأن قبل فتح مكة لم يكن متمكناً من أداء الحج كما عرف من قضية الحديبية.

فالصحيح أنه فتح مكة سنة ثمان، وأمر بالحج سنة تسع، وأخّر إلى سنة عشر لحصول العذر وابتلاء بالمشركين المكان وطوافهم بالبيت وهم عريان.

وأيضاً من البعد كمال البعد أنه عليه السلام فتح مكة سنة ثمان في رمضان، وتوجه إلى حنين والطائف ويأتي بعمرة من الجعرانة في ذي القعدة، ثم يكون الحج فرضاً عليه، وهو في أثناء أشهر الحج، ويرجع إلى المدينة، (ثم يحج ويرجع إلى المدينة)[2]، ثم يحج بعد سنة (ثمان)[3].

ولا يبعد أنه أراد عليه السلام بفعله (مع هذا)[4] بيان الجواز.

وفي الجملة فعله عليه السلام دليل على الأصح من المذاهب المعتبرة للعلماء الأعلام، والله أعلم بحقيقة المرام.

---

1 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 251-252.

2 ساقط في م.

3 ساقط في م.

4 ساقط في م.

فصل: أي فيما يتعلق بما يتفرع على الأمر. وهذا في المختصر فصل زائد على ما في الأصل[1].

(وَالْكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِالأَمْرِ بِالإِيمَانِ) أي بأمره تعالى بأن يؤمنوا به وبرسوله.

والمعنى: أنه يتناولهم الأمر به[2]؛ لأنه عليه السلام بعث إلى الناس كافة لدعوة الإيمان كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ [الأعراف: 158] إلى قوله: ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الأعراف: 158] (بِنَاءً عَلَى الْعَهْدِ الْمَاضِي) وهو الواقع يوم الميثاق حيث قال تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ [الأعراف: 172]، وقال عليه السلام: «كل مولود يولد على الفطرة»[3]

(بِإِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ) أي من علمائنا وغيرهم. وكان الأولى أن يقول: بالإجماع.

زاد في الأصل قوله: وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر أسبابها؛ لأنها للزجر وهم أليق بها، وبالمعاملات؛ لأن المطلوب بها أمر دنيوي وهم أليق بها، فقد آثروا الدنيا على العقبى (وَبِالشَّرَائِعِ) أي بالعبادات كالصوم والصلاة وغيرهما في حكم المؤاخذة (فِي الآخِرَةِ) متعلق بالشرائع خاصة، بلا خلاف أي بين العلماء، وهو متعلق بالكل، فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على أصل كفرهم؛ لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء، وهم أنكروا اللزوم، وذلك كفر منهم، ولقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ. قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: 42-43]، يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة.

وهذا التأويل منقول عن أهل التفسير.

فثبت أن الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة.

وقد نقله شمس الأئمة عن أئمة التفسير، وكفى به حجة فاندفع به ما رد بعضهم هذا التأويل بأنه مجاز، فلا يثبت إلا بدليل.

وإن ظاهر الآية دليل للقائلين بأنهم مخاطبون أيضاً بالشرائع في حق وجوب الأداء في أحكام الدنيا؛ لأنهم أخبروا بأنهم استحقوا العقوبة بترك الصلاة.

ووجه الدفع: أنه يحتمل أن يكون الجزاء على ترك الاعتقاد لا على نفس الأداء، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال.

---

1 يعني متن المنار.

2 بالإيمان.

3 تقدم تخريجه.

ومما يدل على أن الصلاة تذكر ويراد اعتقاد حقيتها لا فعلها، قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: 5] حيث يخلى سبيله إذا آمن من قبل فعل الصلاة.

هذا وقال العلامة أكمل الدين في قوله المصنف: «وبالشرائع في حق المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف» تساهل؛ لأنه إن أراد به أنهم مخاطبون بالاعتقاد بالشرائع والإقرار بها فتخصيصه بقوله في حكم الآخرة باطل، حتى يعاقبوا على تركه كذلك مكلفون به في الدنيا أيضاً بلا خلاف.

فإنه بالاتفاق يجب عليهم الإيمان بها في الدنيا، وإن أراد أنهم مخاطبون بالنسبة إلى الآخرة حتى يعاقبوا على تركه بلا خلاف فليس بصحيح؛ لأن الذي يقول ليسوا مكلفين بأدائها في الدنيا كما هو مختاره، يقول أنهم لا يعاقبون على ترك أدائها في العقبى، فلا يكون العقاب على ترك الأداء بلا خلاف.

وأما في حق وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا، فإنهم ذهبوا إلى أن أداء العبادات واجب عليهم ولم يريدوا بذلك أن أدائها واجب عليهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد الإسلام، بل أرادوا أنهم مخاطبون بأداء العبادات بشرط تقديم الإيمان في الدنيا ويعاقبون على تركها زيادة على ترك عقوبة الكفر في العقبى (لاَ بِأَدَاءِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطُ) أي لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط (مِنَ الْعِبَادَاتِ) كالصلاة والصوم والزكاة والحج؛ لأن الكفار ليسوا بأهل لأداء العبادات؛ لأن أداءها سبب لاستحقاق الثواب، وهم ليسوا بأهل الثواب؛ لأن ثوابه الجنة. وإذا لم يكونوا أهلاً للأداء لا يخاطبون بالأداء؛ لأن الخطاب بالعمل للعمل. فأما ما لا يحتمل السقوط كالإيمان، فإنهم مخاطبون به بالإجماع كما تقدم.

(فِي الصَّحِيحِ) وهو قول علماء ما وراء النهر من مشايخنا، وإليه ذهب قاضي أبو زيد وفخر الإسلام، وهو المختار عند المتأخرين.

ويؤيده قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «إنك لتأتي قوماً أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك، فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة»، الحديث متفق عليه[1].

ووجه الاستدلال به ما ذكره عليه السلام من الشرائع بعد الإيمان مرتب على الإجابة إلى الإيمان.

---

1 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي (باب بعث أبي موسى ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما إلى اليمن قبل حجة الوداع)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان (باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام).

ومحل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب.

وقيل: مبنى الخلاف على كون الشرائع داخلة في مفهوم الإيمان وغير داخلة.

وفي التوضيح: قد ذكر شمس الأئمة أن علمائنا لم ينصوا في هذه المسألة، لكنَّ بعضَ المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا، وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي.

فاستدل البعض بأن المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافاً للشافعي.

فدل على أن المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا.

وعند الشافعي مخاطب بها.

والبعض بأنه إذا صلى في أول الوقت، ثم ارتد، ثم أسلم، والوقت باق، فعليه الأداء خلافاً له، بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب، فإذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى، فبطل ذلك الأداء ، فإذا أسلم في الوقت وجب ابتداء.

وعنده: الخطاب باق، فلا يبطل الأداء[1].

{النهي}

(وَمِنْهُ) أي من الخاص (النَّهْيُ) وإنما كان من الخاص لما تقدم في الأمر.

وقدم الأمر؛ لأنه لطلب الوجود، والنهي لطلب العدم، والوجود أشرف، والعدم وإن كان سابقاً على كل ممكن إلا أنه لاحق له أيضاً.

وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستيلاء «لاَ تَفْعَلْ».

والخلاف في أنه حقيقة: في التحريم، أو الكراهة، أو فيهما اشتراكاً لفظيّاً، أو معنويّاً كما سبق في بحث الأمر من المزيف والمختار.

واعلم أن النهي أيضاً يرد لمعاني:

منها: التحريم كقوله تعالى: ﴿لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [آل عمران: 130]، والكراهية كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة.

والتنزيه نحو: ﴿وَلا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر: 6].

والتحقير: ﴿وَلا تَمُدَّنَ عَيْنَيْكَ﴾ [طه: 131].

---

1 التنقيح مع التوضيح 455/1.

وبيان العاقبة نحو: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ اللهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم: 42].

واليأس نحو: ﴿لاَ تَعْتَذِرُوا﴾ [التوبة: 66].

والإرشاد نحو: ﴿لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ [المائدة: 101].

والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي، وعن المشي في نعل واحد.

هذا وقد ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل؛ لأن عدمه مستمر من الأزل، فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلاً بتحصيله، بل المطلوب به كف النفس عن الفعل؛ لأن النهي أمر بالانتهاء.

والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك بديهي، فيكون مفهومه وجوديّاً، فيشارك الأمر في أن المطلوب بهما هو الفعل إلا أن المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر.

وذهب جماعة آخر إلى أن المطلوب به عدم الفعل، فهو مقدور للعبد باعتبار استمراره؛ إذ له أن يفعل الفعل، فيزول استمراره، وله أن لا يفعل فيستمر.

(وَيَنْقَسِمُ) أي النهي (فِي صِفَةِ الْقُبْحِ) أي في اقتضائه صفة القبح للمنهي عنه سواء اقتضى حرمة أو كراهة ضرورة حكمة الناهي. قال تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [النحل: 90].

وأشار بلفظ الاقتضاء إلى أن صفة القبح لازمة للنهي عنه مقدمة على وروده شرعاً بمعنى أنه كان قبيحاً، فنهي الله عنه؛ لا أن النهي يوجب قبحه كما هو رأي الأشعري على ما مر في الأمر (كَالأَمْرِ بِالْحُسْنِ) أي كانقسام الأمر في اقتضائه صفة الحسن المأمور به.

ثم المنهي عنه إما أن يكون قبيحاً لعينه، وهو ما لا يكون مشروعاً بأصله ووصفه.

وحكمه: حرمة المباشرة، وعدم إفادة الملك بالقبض.

أو لغيره، وهو ما لا يكون مشروعاً بأصله دون وصفه.

وحكمه: كراهة المباشرة وإفادة الملك بالقبض.

(الأَوَّلُ) أي من نوعي المنهي عنه (مَا قَبُحَ لِمَعْنًى فِي عَيْنِهِ وَضْعاً) كالكفر الموضوع لمعنى قبيح في ذاته، وهو كفران النعم كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ [النساء: 147].

وتوضيحه: أن واضع اللغة وضع لفظ الكفر لفعل هو قبيح في ذاته عقلاً من غير ورود الشرع به؛ لأن قبيح كفران المنعم مركوز في العقول (أَوْ شَرْعاً) كبيع الحر، فإنه علم قبحه من الشرع؛ لا من العقل، فإنه يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف عليه السلام. وإنما قبح شرعاً؛ لأن البيع مبادلة مال بمال شرعاً، والحر ليس بمال شرعاً، فيكون حقيقته قبيحة شرعاً لا

وضعاً؛ لأن العقل لا يحكم بقبحه.

ونُصِبَ وضعاً وشرعاً على التمييز؛ لأن قبح الشيء يكون باعتبار أمور.

(وَالثَّانِي: مَا قَبُحَ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ) أي في غير المنهي عنه (وَصْفًا) أي نعتاً قائماً بالمنهي عنه لا يقبل الانفكاك منه، كصوم يوم النحر، فإنه إمساك لله تعالى، فلم يقبح باعتبار ذاته، بل باعتبار وصفه، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى في هذا اليوم.

وتوضيحه: أن الصوم في نفسه حسن، لكنه قبيح لمعنى في غيره، وهو أنه يوم عيد وضيافة، وذا صفة للوقت الذي هو داخل في تعريف الصوم، وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية، فكان الخلل الوارد في الصوم من قبل الوقت بِمنزلة الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزءًا منه، ووصف الجزء وصف الكل.

ثم حكمه أن المنهي عنه بعد النهي مشروع بأصل غير مشروع بوصفه، فصح النذر به، وإذا فعله يخرج عن العهدة.

والحاصل: أن للصوم جهة طاعة؛ لأن الصوم عبادة، وجهة معصية، وهو ترك الإجابة، وانعقاد النذر، إنما هو باعتبار الجهة الأولى فتأمل.

وتوضيح المرام في تصحيح المقام: أن الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الأول من قسمي ما قبح لغيره كان أشد اتصالاً به، فأوجب فساد المشروع بمعنى إن جاز مع كراهة التحريم؛ لأن الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية؛ لأنه بنفس الشروع صار صائماً، فصار ما انعقد به مشروعاً ومحظوراً، وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعاً، وهو واجب عند البعض من الحنفية خلافاً للشافعي، وكذا فيه تقرير المعصية، وهو حرام اتفاقاً، فرجح جانب الترك حيث لم يلزم القضاء إذا أفسده كما هو ظاهر الرواية. والفتوى على أنه يؤمر بالإفطار وبالقضاء في وقت آخر.

ومجمل ما ذكره: أن وجوب تقرير ما انعقد مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية، فإنه قطعي فترجح جانب الترك.

(وَمُجَاوِراً) أي مصاحباً ومفارقاً في الجملة كالبيع وقت النداء؛ إذ قبحه للاشتغال بالبيع عن السعي للجمعة، وهو مجاور للبيع، قابل للانفكاك عنه، فإنه قد يوجب البيع بدون الإخلال كما إذا باع في حالة السعي في الطريق، فلا يكره.

وقد يوجد الإخلال بالسعي بدون البيع كما إذا مكث في بيته.

ومنه وطء الحائض، فإنه منهي عنه لمعنى مجاور، وهو الأذى لا لذاته؛ لأن وطء المنكوحة

جائز، وانفكاك الأذى عنها ممكن بزوال الحيض.

وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير، والصلاة بدون الشغل ممكنة بأن يأذن مالكها.

(وَالنَّهْيُ) أي المطلق.

ففي التلويح: ثم النهي المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقاداتِهم، إما أن يكون نَهياً عن فعل حسي أو شرعي، وكل منهما إما أن يكون مطلقاً أو مع قرينة دالة على أن القبح لعينه أو لغيره.

فالمقصود بيان حكم المطلق[1] (عَنِ الأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ) وهي التي تعرف بالحس بمعني أن لها وجوداً حسيّاً فقط، ولا يتوقف وجودها على الشرع، كالقتل والزنا وشرب الخمر، فإنها كانت معلومة قبل ورود الشرع (مِنَ الْقِسْمِ الأَوَّلِ) وهو القبيح لعينه وضعاً إلا إذا قام الدليل بخلافه، فإنه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطء حالة الحيض، وعن اتخاذ الدواب كراسي أي بالجلوس عليها مربعاً، وعن المشي في نعل واحد، فإن الدليل دل على أن النهي لمعنى الأذى والشفقة على الدابة، والمشي على نهج الخروج عن المروءة لا لعين هذه الأشياء. (وَعَنِ الشَّرْعِيَّةِ) أي والنهي عن الأمور التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصلاة والصوم والبيع والإجارة.

فالمراد بالشرعيات: ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي (مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي) وهو القبيح لغيره وصفاً؛ لأن النهي تصرف في المخاطب بالمنع عن الفعل، فلا بد أن يكون الفعل متصوراً للمخاطب. وتصور هذا موقوف على الشرع، فيكون مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه.

ففي العبادات يصح التزامها، وفي المعاملات تفيد الملك عند اتصال القبض.

وحاصله: المنهي عنه يبقى بعد النهي مشروعاً بأصله دون وصفه إلا إذا دل الدليل على كونه قبيحاً لعينه، فلا يكون مشروعاً كالنهي عن بيع المضامين ـ جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء ـ وبيع الملاقيح ـ جمع ملقوحة وهو ما في أرحام النساء ـ وصلاة المحدث، فإنها أفعال شرعية قبحت لعينها.

ثم اعلم أن الله نَهى عباده ابتلاء، فلا بد أن يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلياً بين أن يفعله، فيعاقب أو يتركه فيثاب. ولو كان قبيحاً لعينه في الشرعيات يكون باطلاً، فلا يمكن وجوده شرعاً.

والأقرب أن يقال: الشيء إذا كان مشروعاً، ثم نُهِيَ عنه دل على أن عينه ليس بقبيح؛ إذ لو كان قبيحاً لعينه لما صار مشروعاً في الجملة.

---

1 التلويح 457/1.

وأما ما قالوا: من أن النهي عن المستحيل عبث كمن قال لإنسان: لا تَطِر، أو لأعمي لا تنظر، ففيه إنا لا نسلم استحالته عقلاً.

وعدم المشروعية لا ينافي الإمكان الذاتي، ومبنى التكليف عليه.

ألا ترى أن الله تعالى كلف أبا جهل بالإيمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكناً بالذات.

هذا ولكون النهي عن الأفعال الشرعية واقعاً على ما قبح لغيره كان بيع الربا، وهو معاوضة مال بمال، وفي أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد، وهو شرط لا يقتضيه العقد بخلاف شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشتري في البيع، وشرط حبس المبيع لاستيفاء الثمن، وشرط انتفاع المشتري بالمبيع؛ لأن هذا كله ثبت بمطلق العقد، فلا يزيده الشرط إلا تأكيداً. وفيه نفع لأحد المتعاقدين كما لو باع شيئاً بشرط أن يقرضه المشتري درهماً، أو يهدي له هدية، أو باع داراً على أن يسكنها شهراً، وكما لو اشترى ثوباً على أن يقطعه البائع ويخيطه قميصاً أو قباء.

ثم لا بد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع بها ليخرج شرط الخيار والأجل، فإن البيع جائز فيهما مع أن وجود شرط فيه نفع لأحد المتعاقدين؛ لأن الشرع ورد به.

ثم شرط أن لا يكون فيه نفع للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق على غيره بأن يكون آدمياً كبيع عبد بشرط أن لا يبيعه المشتري.

أما لو اشترى دابة أو ثوباً بشرط أن لا يبيعه أو لا يبيعه، فإن الشرط باطل، والبيع صحيح في ظاهر المذهب.

وعن أبي يوسف: أن البيع فاسد.

ثم شرط أن لا يكون كالبيع بالخمر وغيرهما وصوم يوم النحر وسائر الأيام المنهية مشروعاً بأصله.

أما في الربا أو البيوع الفاسدة فلأن الركن وهو الإيجاب والقبول وجد من الأهل في المحل، فيكون مشروعاً موجباً للملك إذا اتصل به القبض.

وإنما شرط القبض لكون سببه فاسداً، والحرمة تنافي ملك اليمين كجلد الميتة.

وأما في صوم يوم النحر فلما تقدم غير مشروع بوصفه، وهو الدرهم الزائد في الربا؛ لأن المبادلة لم يوجد فيه، ولكن الزائد فرع على المزيد عليه، فيكون كالوصف.

والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف؛ لأنه أمر زائد، والخمر مال غير متقوم، فجعلها ثمناً يفسده لكون الثمن غير مقصود. ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من

البيع المبيع. ولهذا لو هلك ينفسخ، فجعل الثمن تابعاً وجارياً مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل، ولا يلزم من قبح الوصف قبح الأصل كاللآلي إذا اصفرت.

ثم النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي؛ لأن محل البيع والنكاح معدوم، فكان النهي عن هذه التصرفات نسخاً لعدم محل النهي.

وقال الشافعي في البابين: وهما نوعا الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق إلى القسم الأول مما قبح لعينه، ولا يكون مشروعاً بعد النهي أصلاً، بل يكون باطلاً قطعاً؛ لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً مطلق الإقدام عليه، والقبيح لعينه حرام في نفسه، فكيف يتصور أن يكون مشروعاً إلا إذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض، فيكون قبيحاً لغيره؛ لأنه بمعنى مجاور. ولهذا تحل للزوج الأول بالوطئ حال قيامه ويثبت به الإحصان فيحد قاذف الواطئ، ويرجم إن زنى.

وهذا مبني منه على القول بأن النهي يقتضي القبح مطلقاً.

والمطلق ينصرف إلى الكمال كما قلنا في الحسن في الأمر من أن الأمر المطلق يقتضي أن يكون المأمور به حسناً لعينه.

وثمرة الخلافة تظهر في ترتب الأحكام عليه، فإن الشارع وضع بعض أحكام أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك. وقد نَهىَ عن ذلك في بعض المواضع، فمن جعل المنهي عنه قبيحاً لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي، فلا يكون صوم يوم العيد سبباً للثواب، والبيع الفاسد سبباً للملك، ومن جعله قبيحاً لغيره يترتب عليه حكمه.

وتحقيق مرام الشافعي: أن النهي عن صوم يوم النحر مثلاً لكونه معصية، وفعله حرام، فلا يكون مشروعاً؛ لأن كونه مشروعاً يقتضي أن لا يكون حراماً لما بينهما من التضاد؛ لأن المشروعية تقتضي الحل، والمعصية تقتضي الحرمة، فلا يجتمع كونه منهيّاً عنه مع كونه مشروعاً.

وأجيب: بأنه لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين أصلاً ووصفاً، فإنه مشروع بأصله، وممنوع بوصفه.

وتوضيح الكلام في هذا المقام: أن الصحة في العبادات عبارة عن كون الفعل مسقطاً للقضاء، وفي عقود المعاملات ترتب ثمرة المطلوبة منه عليه كالملك في البيع، والبطلان في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل، وفي عقود المعاملات تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً للأحكام.

وأما الفساد فيرادف البطلان عند الشافعي.

وعندنا هو قسم ثالث وهو ما كان مشروعاً بأصله ممنوعاً بوصفه.

ثم لكون المنهي عنه قبيحاً لعينه عند الشافعي قال: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا، ويثبت عندنا. وهي عبارة عن ثبوت حرمات أربع:

1ـ حرمة الموطوءة على أباء الواطي، وإن علوا.

2ـ وحرمتها على أبنائه، وإن سفلوا.

3ـ وحرمة أمهاتها، وإن علون.

4ـ وحرمة بناتها وإن سفلن على الواطي.

وإن قيل: قد روي عن ابن عباس أنه سئل عمن غشي[1] أم امراته هل تحرم عليه امرأته؟ فقال: لا؛ لأن الحرام لا يحرم الحلال، وهكذا نقل عن عائشة، فلا يعارض بالرأي.

فالجواب: أن ذلك موقوف فيحتمل أن يكون مذهباً لهما، ولئن كان مرفوعاً، فهو غير مجري على ظاهره، فإن كثيراً من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر أو دم في ماء قليل وكوطئ الأب جارية ابنه.

ومذهبنا في هذه المسألة: مروي عن عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وأبي وعمران بن الحصين ومسروق رضي الله عنهم، وذكر في الأسرار[2] والطريقة البرغوية[3] أن في المسألة إجماع الصحابة رضي الله عنهم.

ولا يفيد الغصب الملك، فإنه إذا غصب شيئاً، وهلك وقضي بالضمان يملكه الغاصب عندنا، وعنده لا.

وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع.

فعندنا: الكسب للغاصب، والكفن عليه، والبيع صحيح.

وعنده: الكسب والكفن على المغصوب منه، والبيع باطل حتى أن للمشتري بعد هلاكه في يده أن يطالب الغصب بالثمن، ولا يلزمه شيء من الهلاك.

ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سبباً للرخصة من قصر الصلاة ونحوه.

---

1 أي جامع.

2 الأسرار لعبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي. (انظر: تاج التراجم ص 192).

3 لم أجد.

ولا يملك الكفار مال المسلم بالاستيلاء أي بالإحراز إلى دار الحرب عند الشافعي في المسألتين.

فإن قلتَ: هذه المسائل لا تصلح للتفريع؛ لأن النهي عن الأفعال الحسية، ولا خلاف فيه؟

قلتُ: المراد بيان أن النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيّاً أو حسيّاً.

{الأمر بالشيئ نهي عن ضده}

(وَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ) أي في الأمر والنهي باعتبار ما بينهما من حق الضد. والمعنى أنه هل لهما حكم في الضد أم لا؟

فقال بعضهم: (الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ) أي من جهة اللفظ، فيكون لفظ الأمر موجباً للنهي عن ضده.

وقال بعضهم: من جهة الدلالة على أنه لا يجوز له فعل المنافي له في وقت وجوبه (وَبِالْعَكْسِ) أي قالوا: النهي عن شيء يكون أمراً بضده، وهذا إذا كان له ضد واحد عند قوم، ومطلقاً عند آخرين.

(وَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ) أي الأمر بالشيء (يَقْتَضِي) أي يثبت ضرورة (كَرَاهَةَ ضِدِّهِ) أي ضد المأمور به.

والمراد: الضد الذي يفوت المأمور به بالاشتغال به؛ لأن هذا النهي لما لم يكن بالنص، وإنما هو بالضرورة، فيثبت بقدر ما تندفع به الضرورة، والضرورة تندفع بالأدنى، وهو جعل الضد مكروهاً، فالمأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد، ثم قام لا تبطل، لكنه يكره.

(وَضِدُّ النَّهْيِ) أي ويقتضي أن يكون ضد المنهي عنه (كَسُنَّةٍ وَاجِبَةٍ) أي مؤكدة قريبة من الواجب لما قلنا في الأمر.

ولهذا قلنا: أن الْمُحْرِمَ لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء.

وفي التوضيح: الصحيح أنه إذا أمر بالشيء فضد ذلك الشيء إن فوت المقصود بالأمر، ففعل الضد يكون حراماً، وإن لم يفوته يكون فعله مكروهاً.

وإذا نهى عن الشيء فعدم ضده إن فوت المقصود بالنهي، ففعل الضد يكون واجباً، وإن لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة.

فالحاصل: أنه إن وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر، وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر؛ لأنه لما لم يقصد الضد لا يعتبر إلا من حيث يفوت المقصود، فيكون هذا القدر مقتضى الأمر والنهي، وإذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته، وكونه

سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الأمر والنهي، فإن مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة، ومشابهة المأمور به توجب الندب، وكونه سنة مؤكدة، فقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ﴾ [البقرة: 228]، وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الإظهار، والأمر بالتربص يقتضي حرمة التزوج[1].

وهنا انتهى القسم الأول.

{العام}

ثم عطف عليه بقوله: (وَالْعَامُّ) أي والقسم الثاني العام (وَهُوَ مَا) أي لفظ (تَنَاوَلَ أَفْرَاداً) كالإنسان. فخرج به الخاص كزيد؛ لأنه لا يتناول إلا فرداً واحداً (مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ) احترازاً عن المشترك. فإنه يتناول أفراداً، ولكنها مختلفة الحدود.

هذا بالنسبة إلى معانيه المتعددة.

وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية، فهو عام مندرج تحت الحد كما في التلويح[2].

وقوله (عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ) أي لا على سبيل البدل.

احترز به عن النكرة في سياق النفي، فإنها تتناول أفراداً متفقة الحدود، لكن على طريق البدل، لا الشمول، فإطلاق العام عليها مجاز.

ففي التلويح: معنى التناول على سبيل البدل: أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد، وعدم التعلق بواحد آخر.

هذا ومثال العام: مسلمون لأفراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون لأفراد مشتركة في التسمية بزيد.

وفي التوضيح: أصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول. وإنما لم أورد المؤول في القسمة؛ لأنه ليس باعتبار الوضع، بل باعتبار رأي المجتهد.

ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الأقسام التي تحصل منه، وهو هذا وأيضاً الاسم الظاهر إن كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة، وإلا فإن

---

1 التنقيح مع التوضيح 1/476-477.

2 التلويح 1/77.

تشخص معناه فعلم، وإلا فاسم جنس. وهما إما مشتقان أو لا.

ثم كل من الصفة واسم الجنس إن أريد منه المسمى بلا قيد فمطلق، أو معه فمقيد، أو أشخاصه كلها فعام، أو بعضها معيناً فمعهود، أو منكراً فنكرة، فهي: ما وضع لشيء لا بعينه عند الإطلاق للسامع، والمعرفة ما وضع لمعين عند الإطلاق له[1].

(وَحُكْمُهُ) أي الأثر الثابت به (إِيجَابُ الْحُكْمِ) أي إثبات الحكم المستفاد مما ذكر معه (فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ) أي في مدلوله (قَطْعاً) تميز أي بحيث يقطع الشبهة عندنا[2] كالخاص، أو صفة مصدر محذوف أي تناولاً قاطعاً إرادة البعض.

وهذا مذهب أكثر الأصحاب كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5]، ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:121].

فالحكم هو الوجوب المستفاد من ﴿اقتلوا﴾ المدلول العام، وهو المشركون حكماً له.

والحكم أن حكمه يتناول مدلوله قطعاً كالخاص.

وإن المثبت للحكم الشرعي في هذا جملة الكلام إلا أن للعام دخلاً فيه.

وقال الشافعي: موجبه ليس بقطعي[3]؛ لأنه يحتمل أن يختص كما روي عن ابن عباس وإن لم يصح، إنه قال: مَا مِنْ عَامٍّ إِلاَّ وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ.

والتحقيق: أن كل عام يحتمل أن يختص. وأن التخصيص سائغ فيه بمعنى أن العام لا يخلوا عنه إلا قليلاً بمعونة القرائن نحو: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: 185]، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]، ﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[4]، ﴿وللهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾[5]، ﴿وَالأَرْضِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[6].

ونازع بعض في الأخير من جهة تخصصه بالمستحيل، ولكن هذا مبني على أن لفظ «شيء» يطلق على المستحيل، وفيه خلاف مشهور.

---

1 التنقيح مع التوضيح 1/80-81.

2 أي بمعنى أنه لا يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن دليل.

3 إذ ما من عام إلا ويطرقه احتمال التخصيص إلا ما استثني لوجود القرينة المانعة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وما من حقيقة إلا ويطرقها احتمال المجاز.

4 سورة البقرة: 282، سورة النساء: 176، سورة النور: 35، 64، سورة الحجرات: 16، سورة التغابن: 11.

5 سورة آل عمران: 109، 129، سورة النساء: 126، 131، 132، سورة النجم: 31.

6 سورة البقرة: 284، سورة آل عمران:29، 189، سورة المائدة: 17، 19، 40، سورة الأنفال: 41، سورة التوبة: 39، سورة الحشر: 6.

ومذهب أهل السنة المنع.

والحاصل: أن الشافعي استدل بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: 173] بأن المراد بـ«الناس» الأول نعيم بن مسعود، وبالثاني أهل مكة، ومع الاحتمال لا يثبت القطع.

ولنا: أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان لازماً له حتى يقوم الدليل على خلافه. ولو جاز إرادة بعض مسميات العام من غير قرينة، لارتفع الأمان عن اللغة، وكذا عن الشرع بالكلية؛ لأن خطابات الشرع عليه. وهذا يؤدي إلى التلبيس على السامع؛ إذ لا يعلم أن المراد به الكل أو البعض، وإلى التكليف بما ليس في الوسع، وهو فهم إرادة البعض بلا قرينة من لفظ يدل على الكل.

ومن المعلوم أن الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر، فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص.

وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء:

فعندنا: يجب، ولا يجوز تخصيصه.

وعنده: لا يجب، ويجوز تخصيصه.

وذلك؛ لأنه لما كان ظنياً عنده، فيجوز تخصيصه بالظني ابتداء.

وعندنا: لما كان قطعياً لا يجوز تخصيصه بالظني إلا بعد تخصيصه بقطعي مثله؛ لأن التخصيص بطريق المعارضة، والظني لا يعارض القطعي، وإنما جاز تخصيصه بظني بعد تخصيصه بقطعي؛ لأنه صار ظنياً.

ثم اعلم أن حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل؛ لأنه مجمل لاختلاف أعداد الجمع على ما قرره في التنقيح[1]، وحرره في التوضيح[2].

وزاد في التلويح: حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص.

---

1 التنقيح 91/1.

2 فإن جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة، وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له، فإنه إذا قال لزيد: عليّ أفلس، يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة، فيكون مجملاً.
انظر: التوضيح 91/1.

وعند البلخي والجبائي: الجزم بالخصوص، كالواحد في الجنس، والثلاثة في الجمع، والتوقف فيما فوق ذلك.

وعند جمهور العلماء: إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد، قطعاً ويقيناً عند مشايخ العراق - كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الرازي - وعامة المتأخرين - كالقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام مما وراء النهر - وظنّاً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين، وهو مذهب الشافعي، والمختار عند مشايخ سمرقند، - وهو قول أبي منصور الماتريدي - حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس، انتهى[1].

واستثنى منها عام لا يمكن إجراؤه على عمومه لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى ﴿لاَ يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: 20]، فإن موجبه وهو نفي المساواة من جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة في بعض الوجوه كالحدوث والإنسانية والجسمية والذكورة والأنوثة فيكون إذ ذاك كالمجمل، فيجب التوقف فيه إلى أن يظهر المراد منه بالبيان.

وقد وقع الخلاف بين علي وعثمان حيث قالا في الجمع بين الأختين وطئاً بملك اليمين أحلتهما آيةٌ، وهي قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: 3]، فإنها تدل على حل وطء كل أمة مملوكة، سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطء أو لا. وحرمتهما آية، وهي قوله تعالى: ﴿أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: 23]، فإنها تدل على حرمة الجمع بين الأختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين فرجح علي التحريم، وعثمان التحليل، وقول علي أظهر، وعليه الأكثرون لما يأتي في فصل التعارض أن المحرم راجح على المبيح.

وأما حديث: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام»[2]، فلا أصل له، وإن ذكره البيضاوي في هذا المقام لتقوية المرام.

وكذا وقع الخلاف بين علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في حامل توفي عنها زوجها؟ فقال علي رضي الله عنه: تعتد بأبعد الأجلين توفيقاً بين الآيتين، إحداهما في سورة البقرة،

---

1 التلويح 91/1.

2 قال العراقي في تخريج أحاديث المنهاج ص174: حديث: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام» لم أجد له أصلاً.

وقال العجلوني في كشف الخفاء 236/2: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام»، قال ابن السبكي في الأشباه والنظائر نقلاً عن البيهقي: رواه جابر الجعفي عن ابن مسعود وفيه ضعف وانقطاع.

وقال الزين العراقي في تخريج منهاج الأصول لا أصل له، وأدرجه ابن مفلح في أول كتابه في الأصول في ما لا أصل له.

وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ [البقرة: 234]، والأخرى في سورة النساء القصرى[1]، وهي قوله تعالى: ﴿وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4].

وجعل ابن مسعود قوله: ﴿وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: 4] الآية ناسخاً لبعض أفراد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: 234] الآية حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل.

وقال: من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى، وقوله: ﴿وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: 4]، نزلت بعد قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: 234] الآية فقوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: 234] يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر، سواء كانت حاملاً أو لا.

وقوله: ﴿وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: 4]، يدل على عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها أو طلقها، فجعل ابن مسعود قوله: ﴿وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: 4] ناسخاً لقوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: 234]، في مقدار ما تناوله الآيتان، وهو ما إذا توفي عنها زوجها، وتكون حاملاً، فذلك النصوص الأربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الأختين والعدة عام كله.

هذا وفي رواية أبي داود والنسائي وابن ماجه: من شاء لاعنته لا نزلت سورة النساء القصرى بعد أربعة أشهر وعشراً.

وهو في البخاري بلفظ: أتجعلون عليها التغليظ، ولا تجعلون لها الرخصة لنزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى ﴿وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4].

وزاد عبد الرزاق في مصنفه: وكان بلغه أن علياً يقول: هي آخر الأجلين.

فقال ذلك قال صاحب التلويح: وأما الإجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات، وشاع ذلك وذاع من غير نكير[2].

هنالك ثم أشار المصنف إلى ثمرة هذا القول بقوله: (حَتَّى جَازَ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهِ) أي بالعام.

ومثل لهذا بما في الصحيحين من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن قوماً من عرينة

---

1 سورة النساء. وتسمى سورة النساء الطُّولَى، كما تسمى سورة الطلاق: سورة النساء القُصْرَى.
انظر: التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريق الإتقان ص 162.

2 التلويح 93/1.

أتوا المدينة، فلم توافقهم فاصفرت ألوانهم، وانتفخت بطونهم، فأمرهم الرسول عليه السلام أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها، ففعلوا، فصحوا، ثم ارتدوا، فقتلوا الرعاة، واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله ﷺ في إثرهم قوماً، فأخذوا، فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وسَمَل أعينهم، وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا.

وهذا حديث خاص ورد في أبوال الإبل.

وبما في مستدرك الحاكم من حديث أبي هريرة أن النبي عليه السلام قال: «استنزهوا عن البول، فإن عامة عذاب القبر منه».

وهذا حديث عام متناول أبوال الإبل وغيرها؛ لأن اللام فيه للجنس، فلما شارك الخاص في حكمه في تناول المدلول، وكان هذا محرِّماً يقتضي التقدم على الخاص المبيح، جعل ناسخاً.

وهذا حكم العام قبل التخصيص، فأما بعده فيكون ظنيّاً في الصحيح.

ثم حديث العرنيين متقدم؛ لأن المثلة التي تضمنها الحديث منسوخة بالاتفاق؛ لأنها كانت في ابتداء الإسلام، فدل انتساخها على تقدمه.

قيل: يجوز أن يكون المراد بقوله: «استنزهوا البول» بول ما لا يؤكل لحمه عملاً بالدليلين؟

وأجيب عنه: بأن سبب ورود الحديث ما روي أن سعد بن معاذ لما مات وشيعت الناس جنازته نزلت الملائكة للصلاة عليه حتى كان النبي عليه السلام يمشي على رؤوس أصابعه من ازدحامهم، فلما وضعوه في القبر ضغطته الأرض ضغطة اختلفت أضلاعه فقال عليه السلام: «استنزهوا عن البول» الحديث، فإنه كان رجلاً كثير الإبل ولم يتوق عن أبوالها.

فهذا دليل على أن المراد من البول ليس بول ما لا يؤكل لحمه.

لا يقال: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ لأنا نقول: الاعتبار للفظ إذا لم تدل قرينة على خلافه، والسبب هنا يصلح أن يكون قرينة على المراد، لكن قد يقال: يجوز أن يكون عامّاً باعتبار دلالته؛ لأن النهي إذا نهى عن أبوال المأكولة، فمن باب أولى يثبت النهي عن غير المأكولة، فيصلح ناسخاً باعتبار الدلالة دون العبارة.

وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121] بخبر الواحد والقياس الظنين.

وصورة المسألة: من ترك التسمية عامداً حال الذبح لا يحل أكله عندنا، وبه قال مالك.

ويحل عند الشافعي، وهو يقول: هذا مخصوص من قوله تعالى: ﴿مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121] بخبر الواحد.

وهو ما روي أنه عليه السلام قال: «المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم»، وبالقياس على الناسي، فإن من نسي اسم الله حالة الذبح يحل أكله اتفاقاً، فيحل في العامد كذلك.

قلنا: لا يحل أكله؛ لأنه منهي عنه، والنهي يقتضي التحريم.

وكلمة «ما» عامة قطعية في مفهومها، فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين على أن الحديث ضعيف من جميع طرقه، فرواه بعضهم عن البراء بن عازب، ولم يرد كذلك، وصححه الغزالي في الإحياء، وعليه عهدته.

ولكن رواه أبو داود في المراسيل من جهة ثور بن زيد عن الصلة رفعه: «ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله، أو لم يذكر»؛ لأنه إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله.

ورواه البيهقي من حديث ابن عباس موصولاً، وفي إسناده ضَعْفٌ.

قال البيهقي: والأصح وقفه علي بن عباس، وقد صححه ابن السكن، وقال: روي عن أبي هريرة، وهو منكر، أخرجه الدارقطني، وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف.

هذا ولو سلّم أن الحديث مشهور، فهو محمول على حالة النسيان بدليل أنه ذكر في بعض الطرق والروايات، وإن تعمد لا يحل ذكره في المبسوط.

ثم المراد به الذكر حال الذبح لا حال الأكل لإجماع السلف على ذلك، والذكر باللسان بقرينة كلمة «على»؛ والذكر بالقلب يستعمل غير مقرون بها كذا في المحيط.

وأما تركه (نسياناً)[1] فلا يحرم أكله خلافاً لداود، وعن أحمد مثله، وبه قال مالك. فما وقع في بعض الكتب من دعوى الإجماع، فلا يخلو عن نوع من النزاع.

وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾ [آل عمران: 97] بالقياس وخبر الواحد.

صورة المسألة: من كان مباح الدم بردة أو زنا أو غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا، ولا يؤذى، ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر إلى الخروج، فيقتل خارج الحرم.

ويقتل عند الشافعي فيه؛ لأن الجاني قد خص من الآية بقوله عليه السلام: «الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم»[2]، وبالقياس على الطرف، فإنه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم، فلما لم يبطل أدون الحقين فأعلاهما أولى.

وفيه نظر؛ إذ لا يلزم من عدم البطلان في الأدنى عدمه في الأعلى؛ إذ الأعلى لا يستتبع

---

1 وفي م: ناسياً.

2 رواه البخاري ومسلم في الصحيح عن قتيبة بن سعيد.

الأدنى أو لأن الأطراف سالكة مسالك الأموال.

والضمير في «كان» يرجع إلى نفس الداخل دون ماله وطرفه.

وأما الحديث فضعيف.

ولو سلّم أنه مشهور فمعناه: لا يسقط العقوبة في الآخرة.

وقال بعض الشراح: الصحيح من الحديث قوله: «لا يعيذ عاصياً»، وأما قوله: «ولا فارّاً بدم»، فلم يثبت.

ولو ثبت فيحمل على أنه لا يسقط العقوبة، قيل: مع جواز أن لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعاً وعطشاً كيف يثبت عموم الأمان؟

وأجيب: بأن عموم الأمان ثابت؛ إذ الأمان بترك التعرض له. وهذا حاصل له؛ إذ عدم الإطعام والإسقاء ليس بتعرض.

فإن قلت: الاستدلال بالآية مشكل؛ لأن ضمير ﴿دَخَلَهُ﴾ [آل عمران: 97] راجع إلى البيت؛ لأنه هو المذكور لا الحرام إلا إذا وقع النزاع في الجاني إذا دخل البيت، فيصح التمسك بها، ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل. وأما إذا سلم الخصم أن دخول البيت يفيد الأمان دون الحرم كما ذهب إليه بعض أصحاب الشافعي، فالإلزام بالآية متعذر.

قلنا: صفة الأمن تعم البيت والحرم، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً آمِناً﴾ [العنكبوت: 67]. ولما أخذ الحرم حكم البيت في الأمن صارا بمنزلة شيء واحد، فجاز عود الضمير إلى البيت متناولاً للحرم، ولهذا قال: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾ [آل عمران: 97]، ولم يقل: «في حرمه» مع أنه مقام إبراهيم خارج البيت.

ولا يبعد أن يقال المضاف مقدر أي: ومن دخل حرم البيت كان آمناً.

ويستفاد منه أن من دخل البيت نفسه كان آمناً بالأولى؛ لأن احترام الحرم إنما هو لأجل البيت المحرم.

ولهذا قال بعض آخر من أصحاب الشافعي: يصير آمناً بدخول البيت، ولكنه لا يقبل فيه كيلا يؤدي إلى تلويثه، بل يخرج منه ويقتل خارج المسجد.

ثم إن لحقه خصوص، وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية.

وأما عند الحنفية: فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن.

واحترز بقوله «مستقل»: عن الصفة والاستثناء المتصل ـ إذ لا إخراج في المنقطع ـ وعن الشرط والغاية فإن كلاً منها غير مستقل؛ إذ مفهوم الصفة يحتاج إلى الموصوف، وكذا الشرط

إلى المشروط، والاستثناء إلى المستثنى منه، والغاية إلى المغيا.

فالصفة توجب قصر العام على ما توجد فيه نحو: «في الإبل السائمة ذكاة».

والاستثناء يوجب قصر العام على بعض الأفراد.

والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو: أنت طالق إن دخلت الدار.

والغاية توجب قصر المغيا عن البعض الذي جعلت الغاية حداً له نحو: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187].

وبقوله «لفظي»: عن العقلي كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: 16، الزمر: 62]، فالله مخصوص منه كذا قيل.

وقيل: المراد من الشيء هنا المخلوق بقرينة إضافة الخالق إليه، فلا يتناوله، فكيف يكون مخصوصاً بالعقل؟

والتحقيق: أن الشيء هنا بمعنى المشيء، فلا يتناول واجب الوجود المريد للخلق الوجود إظهاراً للكرم والجود.

وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل، وهو التخصيص بالعقل، فإن العقل يحكم بالضرورة أنهما مخصوصان من خطابات الشرع لعدم التكليف في حقهما.

وخطابات الشرع إنما هي للمكلفين لا يقال فحينئذ لم يتناولهما النصوص لعدم التكليف؛ لأنا نقول التناول بقطع النظر عن العقل، والعقل يخصصهما بالإخراج؛ لأنهما لا يفهمان مضمون الخطاب. وخطاب ما لا يفهم قبيح؛ لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، وهو ممنوع.

وعن الحسي نحو قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: 23]، فإنه لم يشاهد لها كل شيء مأتياً؛ إذ لم تؤت السموات والأرض والجن والإنس ونحوها مع شمول الشيء لذلك.

وبقوله «مقارن»: عن الناسخ، فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخاً، وهو وإن كان مستقلاً، لكن ليس مخصصاً لكونه متراخياً.

ثم الخصوص أعم من أن يكون معلوماً أو مجهولاً كالربا أخص من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: 275] الشامل لكل بيع بقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]؛ لأن الربا لغة هو الفضل، ومجرد الفضل ليس بحرام.

فقيل: ورود البيان يكون نظيراً للخصوص المجهول، وبعد بيان النبي عليه السلام الربا بالأشياء الستة يكون نظيراً للخصوص المعلوم.

وأما إذا قصر العام على بعض أفراده بغير دليل مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقاً، إذا كان

المخرج معلوماً.

وأما إذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص أم لا؟

فالصحيح في مذهبنا: أنه لا يبقى قطعيّاً حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5] بقوله عليه السلام: «لا تقتلوا الشيوخ والعجائز»[1] بعد تخصيصه بآية الاستئمان، وهي: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: 6] لكنه لا يسقط الاحتجاج بالعام بعد ما خص كما روي أن فاطمة رضي الله عنها احتجت على أبي بكر رضي الله عنه في ميراثها بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ﴾ [النساء: 11] مع أن الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر أحد احتجاجها من الصحابة.

وعدل أبو بكر في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»، رواه الخلفاء الأربعة وابن عوف وابن أبي وقاص والزبير والعباس والأزواج الطاهرات التسع رضي الله عنهم.

هذا ولك أن تقول: إنهما خصا منه بقوله عليه السلام: «لا يرث الكافر المسلم، ولا المسلم الكافر» رواه الستة من حديث أسامة، وبقوله عليه السلام: «ليس للقاتل من الميراث شيء» رواه عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام؟

والجواب: أن حرمان الكافر من الميراث خص بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: 141] على أنه يمكن أن النبي ﷺ خص آية الميراث وقت النزول بإذن من ربه لا برأيه.

وكآية السرقة فإنها يحتج بها مع أن سرقة ما دون النصاب، والسرقة من غير الحرز مخصوص بالإجماع.

(وَيَكُونُ) أي العام عامّاً (بِالصِّيغَةِ وَالْمَعْنَى) أي يكون اللفظ مجموعاً، والمعنى مستوعباً لكل ما يتناوله كرجال، فإنه وضع للجميع، وهو يتناول أفراداً متفقة الحدود.

والمعنى أن الرجال يطلق على أي عدد كان من الثلاثة إلى ما لا نهاية له، كذا في التوضيح[2].

---

1 لم أجد.

2 وعبارة التوضيح 1/114-116: وهي: إما عام بصيغته ومعناه كالرجال، وإما عام بمعناه، وهذا إما أن يتناول المجموع كالرهط والقوم، وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول، نحو: من يأتيني فله درهم، أو على سبيل البدل نحو: من يأتني أولاً فله درهم، فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعداً.

وفي التلويح: يعني أن مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك[1].

وكذا نساء وإن لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة أو كثرة معرفاً أو منكراً.

(وَبِالْمَعْنَى وَحْدَهُ) أي لا غير بأن يكون اللفظ مفرداً موضوعاً للجمع كقوم ورهط، فإنه يتناول أفراداً بمعناه دون صيغته ومبناه.

ولذا يثنى ويجمع، ويقال: قومان وأقوام، ويوحّد الضمير العائد إليه فيقال: القوم دخل إلا أنه يتناول لجميع أحاده لا لكل واحد من حيث أنه واحد فلو قال: القوم الذي يدخل هذا الحصن له من النفل كذا، فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم، ولو دخله واحد لم يستحق.

والحاصل: أن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما يتناوله، ولا يتصور أن يكون العام عامّاً بصيغته فقط؛ إذ لا بد من تعدد المعنى.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في الجمع المنكر كرجال ونساء؟

فذهب القاضي أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وبعض العراقيين من أصحابنا والآخرون إلى أنه عام يحمل على جميع الأفراد عند عدم المانع، وعلى الثلاثة عند وجوده. وهو مذهب الجباني، واختاره المصنف وهو المختار.

وذهب جمهور الشافعية وبعض أصحابنا من العراقيين إلى أنه ليس بعام.

وقيل: لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات، وإنما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق.

وقد اختلفوا أيضاً في جمع القلة، وهو يتناول العشرة فما دونها إلى الثلاثة، والعامة على أنه ليس بعام إذا كان منكراً لكونه ظاهراً في العشرة.

ومختار فخر الإسلام العموم مطلقاً.

ومال إليه صاحب التلويح حيث قال: واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة، فدل بظاهره أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها، وجمع الكثرة غير مختص، لا أنه مختص بما فوق العشرة، وهذا أوفق

= فقوله: يطلق على الثلاثة فصاعداً أي يصح إطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين، من الثلاثة فصاعداً إلى ما لا نهاية له، فإذا أطلقت على عدد معين تدل على جميع أفراد ذلك العدد المعين، فإذا كان له ثلاثة عبيد مثلاً، أو عشرة عبيد فقال: عبيدي أحرار يعتق جميع العبيد. وليس المراد أنه يحتمل الثلاثة فصاعداً، فإن هذا ينافي معنى العموم.

1 التلويح 1/115-116.

الاستعمالات، وإن صرح بخلافه كثير من الثقات، انتهى[1].

ثم أوزان جمع القلة: أفعل وأفعال وأفعلة وفعلة وجمعا الصحيح المذكر والمؤنث كما ذكره ابن الحاجب.

وحصرت ألفاظ العموم في الجموع صيغة أو معنى مطلقاً، والمفرد معرفاً باللام أو الإضافة، وأسماء الشرط والاستفهام، والموصول، والنكرة في سياق النفي وما يشبهه كالشرط والاستفهام والنهي، اسماً كانت أو فعلاً، والاسم المفرد المعرف بلام الاستغراق، والمصدر المضاف، والألفاظ المؤكدة نحو كل وأجمع وغيرهما، والنكرة الموصوفة في الإثبات، وهذه أقسام اللغوي.

وأما العرفي: فكعموم تحريم الأمهات لوجوه الاستمتاع.

وأما العقلي: فكعموم الحكم مذكوراً بعد سؤال عام، أو مقروناً به عليه، وكدليل الخطاب عند من يقول بعمومه، كذا أجمله الشارح[2].

وتفصيله: أن «من» و«ما» يحتملان العموم.

فإذا قيل في الشرط: من زارني فله درهم، فكل من زاره يستحق العطاء.

ولو زاره واحد استحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد منهم الدرهم مجتمعين كانوا حالة المجيء أو متفرقين.

وإذا قيل في الاستفهام: من في هذه الدار، فيقال: زيد وبكر وخالد ويعد من فيها إلى آخرهم.

وإذا قيل في الخبر: أعط من زارني درهماً يستحق كل من زاره العطاء.

ويحتملان الخصوص في بعض مواضع الخبر كما إذا قيل: زرت من أكرمني وتريد واحداً بعينه.

فإن التخصيص والتعميم فيه بحسب إدارة المتكلم.

ثم الكثير الشائع فيهما العموم كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَإِ اللهُ يُضْلِلْهُ﴾ [الأنعام: 39]، ﴿وما﴾وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾ [النحل: 53].

و«من» يستعمل في ذوات من يعقل لقوله عليه السلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه» رواه أحمد والشيخان.

---

1 التلويح 119/1.

2 والمراد من الشارح: زيد الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي في خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 74.

كما وضع «ما» في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل: ما في الدار كان الجواب أن يقال: شاة أو فرس، ولا يصح أن يقال: رجل أو امرأة إلا مجازاً، وهذا عند بعض أئمة اللغة.

وقال بعضهم: إنها لما لا يعقل ولصفات من يعقل كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: 5].

وأما تمثيل الرهاوي بقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾[1] فلا يصح فإن «ما» هنا للتغليب أو مبني على قول الأكثرين أنها تعم العقلاء وغيرهم.

والمحققون على خلافه وحملوا كلام ابن الزبعري على أنه جدل متعنت. ولذا روي أنه عليه السلام قال له: ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل إلا أن السبكي قال: هذا شيء لا يعرف.

وقال العسقلاني: لا أصل له من طريق ثابتة ولا واهية.

وقد استند العسقلاني إلى ابن عباس قال جاء عبد الله بن الزبعري إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد تزعم أن الله أنزل عليك أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون؟

قال: نعم.

فقال: عبدت الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا، فنزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الانبياء: 101]، ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً﴾ [الزخرف: 57] إلى قوله: ﴿خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: 58]، ثم قال حديث حسن.

وأما على بعض الروايات أنه سأله ﷺ أهذا لكل ما عبد فقال نعم، فلا يكون جدل متعنت.

وقد أخرجه ابن مردويه والواحدي بلفظ فقال: يا محمد أهذا لآلهتنا أو لكل من عبد من دون الله؟

فقال: لكل من عبد من دون الله.

فقال: ألست تزعم أن الملائكة عباد صالحون، وأن عيسى عبد صالح، وأن عزيراً عبد صالح؟

قال نعم.

قال: فهذه النصارى تعبد عيسى، وهذه اليهود تعبد عزيراً، وقد عبدت الملائكة؟

قال: فضج أهل مكة فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾ [الانبياء:101].

---

1 سورة البقرة: 284، سورة آل عمران: 109، 129، سورة النساء: 126، 131، 132، سورة النجم: 31، سورة الحشر: 1.

قال العسقلاني: حديث حسن.

لكن قال المحقق ابن الهمام في صحة هذا المروي بعد من جهة الرواية.

وتوضيحه: أن هذه الزيادة منكرة فإن كلاً من الشرع والعقل قاض بأن الله لا يعذب أحد بجريمة صادرة من غير لم يدع إليها، لا راضي بها، فكيف يصرح النبي ﷺ بما ينافيه، فمثل هذا (يعد)[1] من الانقطاع الباطن الموجب للرد.

وإذا قال لأمته: إن كان ما في بطنك غلامًا فأنت حرة فولدت غلاماً وجارية أو غلامين لم تعتق؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلاماً بناء على كون «ما» عامة.

فإن قلت: على هذا يفهم من قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ﴾ [المزمل: 20] وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك؟

قلنا: بناء الأمر على التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد؛ لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسراً.

و«ما» يجيء بمعنى «من» كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: 5]، أي ومن بناها مجازاً، وإليه أشار صاحب التسهيل بقوله: و«ما» في الغالب لِمَا لا يعقل، والغلبة علامة الحقيقة.

وقال بعض المفسرين: أوثرت كلمة «ما» على «من» لإرادة معنى الوصفية فكأنه قيل: والخالق والقادر العظيم الذي بناها.

وكذا «من» يجيء بمعنى «ما» كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾[النور: 45].

ويدخل «ما» في صفات من يعقل كاستعماله في ذوات ما لا يعقل، تقول: ما زيد؟ فيقال في جوابه: الكريم أو العالم أو غيرهما من الصفات.

وظاهر عبارة ابن الملك أنها حقيقة[2].

وقال بعض الشراح: أنه مجاز.

وقيل: هي للسؤال عن الجنس والوصف، ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام ما وقع، فإن فرعون لجهله بالله واعتقاده أن لا موجود مستقلاً إلا الأجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول: أنا رسول رب العالمين سأله بـ«ما» عن الجنس فقال: «وما رب العالمين» كأنه قال: أي أجناس الأجسام هو موسى عليه السلام لما كان عالماً بالله تعالى أجاب

---

1 ساقط في م.

2 شرح المنار لابن ملك، ص317.

عن الوصف تنبيهاً على النظر المؤدي إلى العلم بالحقيقة الممتازة عن حقائق الممكنات، فلما لم يطابق الجواب السؤال على زعمه، وإن كان في غاية الصحة عجب من حوله من الجهلة، فقال لهم: ألا تستمعون ثم استهزأ به، فقال: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: 27]، ولما رآهم موسى لا يفطنون لما نبههم عليه في المرتين: ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: 28].

و«كل» للإحاطة على سبيل الأفراد.

والمعنى: أن كلمة «كل» عامة بمعناها دون صيغتها، يعني يراد كل واحد من أفراد النكرة التي أضيفت إليها «كل»، كأنه ليس معه غيره، فيتناول كل فرد على الأصالة، ولا يقع خاصة فلا يقال: كل رجل، ويراد به واحد بعينه. وهي تصحب الأسماء؛ لأنها لازمة الإضافة، والمضاف إليه إنما يكون اسماً، فتعم الأسماء. ولهذا إن قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق تعم الأفراد، ويحنث بتزوج كل امرأة، ولا تعم الأفعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة.

والمعنى لو تزوج امرأة فحنث فيها بمجرد العقد فعقد عليها ثانياً لا يقع الطلاق عليها ثانياً لانحلال اليمين في حقها بالمرة الأولى.

فإن دخلت كلمة «كل» على النكرات مع قطع النظر عن غيره، وهذا معنى الكل الأفرادي حتى لو قال لرجلين لكل واحد منهما علي ألف لزمه ألف لكل منهما لزوماً لا يشاركه صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما: لكما علي ألف حيث يجب عليه ألف واحدة، فيكون لكل منهما شطرها.

وإن دخلت كلمة «كل» على المعرفة أوجبت عموم أجزائه نحو: اشتريت كل العبد، وهذا معنى الكل المجموعي حتى فرقوا بين قولهم: كل رمان مأكول، وكل الرمان مأكول بصدق الأول؛ لأن جميع أفراده مأكول، وبكذب الثاني؛ إذ قشره غير مأكول مع أنه من أجزائه.

ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال: أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث، ولو قال: كل التطليقة يقع واحدة.

وإذا وصلت كلمة «كل» بكلمة «ما» أوجبت عموم الأفعال؛ لأن كلاً لازم الإضافة، والفعل لا يقع مضافاً إليه، فيدخل «ما» المصدرية ليصح أن يكون مضافاً إليه، ويكون المصدر بمعنى الوقت.

فمعنى قولنا: كلما تزوجت امرأة فهي طالق، كل وقت يقع مني تزوج على امرأة فهي طالق فيه، فتطلق كل من عقد عليها، ولو كرر العقد عليها إلى انقضاء الثلث، ثم عقد عليها بعد

زوج آخر؛ لأن اليمين باعتبار ما سيحدث من الملك وهو غير متناه.

وفي رواية المنتقي عن أبي يوسف: هذا إذا كانت المرأة متعينة فلو أبهم وقال: كلما تزوجت امرأة فهي طالق، فتزوج امرأة طلقت، فإن تزوجها ثانياً لم تطلق.

وهذا إذا دخلت «كلما» على نفس التزوج.

وأما إذا لم تدخل عليه كقوله: كلما دخلت الدار فأنت طالق، فالتكرار ينتهي بانتهاء الثلاث حتى إذا تزوجت بعد الثلاث بزوج آخر وعادت إليه، فوجد الشرط في الملك الثاني لم تطلق عندنا خلافاً لزفر.

ويثبت عموم الأسماء في كلما ضمناً كما يثبت عموم الأفعال ضمناً في كل من ضرورة عموم الأسماء قصداً.

والمعنى: أنه يثبت عموم الأسماء في عموم الأفعال ضمناً كما يثبت عموم الأفعال في ضمن عموم الأسماء المستفاد من كل المجردة عن إضافتها إلى «ما» ضرورة افتقار الأفعال إلى الأسماء، وعدم خلو الأسماء عن الأفعال.

والحاصل: أن عموم الأفعال في «كلما» قصدي، وعموم الأسماء ضمني، وفي كل بالعكس.

وكلمة «الجميع» توجب عموم الاجتماع أي إحاطة الأفراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد. وهذه بخلاف كلمة «كل»، فإنها توجب الإحاطة على سبيل الانفراد كما قدمنا.

وكلمة «من» توجب العموم مطلقاً من غير تعرض للإحاطة والاجتماع والانفراد حتى إذا قال: جميع من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً أن لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً، ويكونون مشتركين فيه، ويصير النفل واجباً لأول جماعة تدخل؛ لأن كلمة «جميع» توجب العموم بصيغة الاجتماع، فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم كشخص واحد في أنهم أول مكان لهم نفل واحد بينهم جميعاً، فإن دخلوه فرادى كان النفل للأول؛ لأن الجميع يحتمل أن يستعار بمعنى الكل؛ لأن كلاً منهما للإحاطة والشمول، فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته، فلما استحقه الجماعة بالدخول أولاً، فالواحد أولى؛ لأن الجلادة فيه أجلى.

وفي كلمة «كل» بأن قال: كل من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً يجب لكل رجل منهم النفل التام؛ لأنها للإحاطة على سبيل الأفراد، فاعتبر كل واحد من الداخلين كأنه ليس معه غيره، وهو أول في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل، فلو دخل عشرة فرادي كان النفل للأول خاصة؛ لأنه الأول من كل وجه، فسقطت الإحاطة عن كلمة كل؛ لأنها تحتمل الخصوص.

وفي كلمة «من» بأن قال: من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً يبطل النفل؛ لأن الأول اسم لفرد سابق، فلما قرن بـ«من» سقط عموم «من»؛ لأن لفظ الأول محكم للفرد السابق، فحمل المحتمل - وهو «من» - على المحكم - وهو أول - فلم يجب النفل إلا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل.

فلو أن العشرة دخلت الحصن فرادى كان النفل للأول منهم خاصة؛ لأنه الأول من كل وجه، فتوفرت فيه معنى «من» والأول.

أما الأول فهو محكم فيه.

وأما «من» فيحتمل الخصوص، وينصرف إليه بالقرينة، وقد وجدت، وهي إرادة التشجيع.

(وَالنَّكِرَةُ في مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ) والعموم تكون:

تارة على سبيل الوجوب، وذلك إذا دخل النفي عليها، وتضمن «مِنْ» الاستغراقية نحو: لا رجل في الدار، فإنه لنفي الجنس.

وتارة على سبيل الجواز، وذلك إذا لم يتضمن «من» الاستغراقية، ويكون لنفي واحد من الجنس.

وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى: ﴿لاَ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: 254] فيمن قرأ بالرفع، فإنه عام.

وتارة لا يعم كقولك: ما رأيت رجلاً بل رجلين.

وتوضيحه: أن من ألفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بأن ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فرد مبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد إلا أن ذلك قد يكون نصاباً بأن تكون النكرة مع «من» ظاهرة أو مقدرة كما في: ما من رجل أو لا رجل في الدار، وقد لا يكون بأن تحتمل نفي الجنس ونفي الواحدة نحو: لا رجل قائماً، فإنها تحتمل نفي الجنس ونفي الواحدة.

وعلى هذا ينبغي أن يقيد كلامهم بكون النفي للجنس.

وهذا تبين أن من قرأ بالنصب في الكلمات الثلاثة في الآية السابقة فإن العموم يكون على سبيل الوجوب.

ولهذا قال صاحب الكشاف: أن قوله تعالى: ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2] بالفتح، وهو القراءة المشهورة يوجب الاستغراق، وبالرفع وهي قراءة أبي الشعياء.

ثم الدليل على عموم النكرة المنفية الإجماع على أن كلمة لا إله إلا الله كلمة التوحيد. وإنما

صح ذلك إذا كان نفي النكرة للعموم إذ لا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق، والله اسم للمعبود بالحق.

فإن قلتَ: لما فسرت الإله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء من نفسه؛ لأن الله اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به؟

قلت: معنى أنه اسم علم للمعبود بالحق الموجود الباري العالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الإله لا أنه اسم لذلك المفهوم الكلي كالإله.

ثم لا يخفى أن المستثنى هنا بدل من اسم لا على المحل، والخبر محذوف أي لا إله موجود إلا الله.

فإن قلتَ: هل قدرت نفي الإمكان ونفي الإمكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس.

قلت؛ لأن هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الآلهة في الوجود؛ ولأن القرينة ـ وهي نفي الجنس ـ إنما تدل على الوجود دون الإمكان؛ ولأن التوحيد هو إثبات وجوده ونفي إله غيره لا بيان إمكانه وعدم إمكان غيره، ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغاً واقعاً من موقع الخبر؛ لأن المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله لكل إله.

ثم تخص النكرة في الإثبات؛ لان النكرة تدل على فرد ولم تقترن بها ما يوجب العموم.

ولا يخفى أن النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ﴾ [التكوير: 14، الانفطار: 5]، وقولهم: «تمرة خير من جرادة» في موضع الإثبات مع أنها تعم.

وعند الشافعي تعم النكرة متمسكاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]. فإن الشيء مثبت شامل لجميع الأشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها.

وجوابه: أن «إنما» في قوة النفي والإثبات، معناه ليس قولنا لشيء إذا أردنا إيجاده إلا قولنا حتى قال الشافعي بعموم الرقبة المذكورة في كفارة الظهار في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: 92، القصص 3] خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالإجماع. ولولا أنها عامة لما خصت، فتخص الكافرة منه بالقياس على كفارة القتل.

قلنا: إن أردت من العموم أنها صالحة على سبيل البدل، فلا نزاع فيه، وإن أردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد؛ إذ لو كان كذلك لزم أن لا يخرج من العهدة إلا بإعتاق كل الرقاب.

وأما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص، بل باعتبار أن الرقبة اسم للبنية الكاملة كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة.

وأما عدم جواز المدبر فلأن الملك فيها ناقص.

واعترض على مذهبنا الإمام الغزالي بأن اسم الرقبة يطلق على المعيبة كإطلاقه على السليمة، ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازاً لكان تسميتنا آدمياً مجازاً، وبأنهم أجازوا مقطوع اليد في التكفير، ولم يجيزوا الأخرس، وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذوقهم.

وأجيب عن الأول: ليس مرادهم من ذلك أنها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر، بل هي حقيقة فيهما إلا أن تناوله الكامل مقتصر عليه من جهة أن المطلق ينصرف إلى الكامل مجازاً.

وعن الثاني: إن فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه، فلا يتناوله المطلق، ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة لوجود إحداهما حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات جنس البطش بالكلية بخلاف الأخرس، فإنه فائت جنس المنفعة، وهو التكلم، فلا يندرج تحت المطلق.

قيل: والحق أن النزاع بيننا وبين الشافعي لفظي: فإنهم لا يريدون بالعموم شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل: أعط الدرهم فقيراً صرفه إلى كل فقير، وفي مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل: فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف إلى فقير أي فقير كان، وذهب بقرة أي بقرة كانت وتحرير رقبة أي رقبة كانت، فإن سمي مثل هذا عامّاً فعامّ، وإلا فلا على أنهم جعلوا من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا عامّاً مع أنه من هذا القبيل، فإن جعل مستغرقاً فكل نكرة كذلك، وإلا فلا جهة للعموم.

ويمكن أن يقال: إنه ليس منه، فإن فيه أمراً زائداً، وهو معنى الشرط، وبه يقضي بعموم النكرة كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجرد عما يقتضيه، والكلام فيه[1].

وإذا وصفت النكرة في موضع الإثبات بصفة عامة تعم كقوله: «والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفيّاً»، فإن له أن يتكلم بجميع رجال الكوفة ولا يحنث، وإن كان نكرة في الإثبات باعتبار أن الاستثناء من النفي إثبات لكنها عمت بعموم وصفها. فإن رجلاً خاص؛ لأنه ذكر من بين آدم جاوز حد البلوغ، وهو العام مفهومه ذات ثبت لها العلم، فشمل الإنس والجن والملائكة، فهي عامة بالنسبة إلى الموصوف، وهو خاص بالنسبة إليها.

ولو قال إلا رجلاً بدون الصفة فله أن يتكلم واحداً سواء كان من الكوفة أو غيرها حتى لو تكلم اثنين حنث.

---

1 وما قاله بعض الشارحين سمى الشافعي المطلق عامّاً على اصطلاح المنطقيين، فظن علماؤنا أنه غذا أراد به اصطلاح الأصوليين وشنعوا عليه، فلا يخفى ضعفه وجه الضعف أن الشافعي رحمه الله تعالى ليس من شأنه أن يخلط اصطلاحاً باصطلاح، وعلم المنطق كان في زمنه لم يتداوله الناس، وليس عند المناطقة ما يسمى عامّاً، ويطلقون لفظ العام عليه بل إنما عندهم كلي والجنس.

وكقوله: والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه، فإنه لا يصير مولياً؛ لأن المستثنى يوم وقع فيه القربان، فيمكنه القربان في كل يوم من غير شيء يلزمه، فلا يتحقق معنى الإيلاء، فلا يصدق عليه اسم المولى؛ لأن المولى هو الذي لا يمكنه القربان إلا بشيء يلزمه، وهو يشق عليه.

ولو قال إلا يوماً بدون الصفة يصير مولياً بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم.

وقيد الصفة بكونها عامة؛ لأنها لو كانت خاصة كما إذا قال: والله لا أضرب إلا رجلاً ولدني لا تعم.

ثم اعلم أن هذا الأصل أكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام، وإلا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا: «تمرة خير من كثيرة».

وقد تختص بالصفة كما إذا قال: والله لأتزوجن امرأة كوفية بر بتزوج امرأة واحدة مثل قولك: لقيت رجلاً عالماً، ولكون النكرة تعم بالصفة العامة.

قال علماؤنا: إذا قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه معاً أو متفرقاً أنهم يعتقون عليه.

وإن قال: أي عبيدي ضربته، فهو حر، فضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق الأول لعدم المزاحم، أو دفعة عتق واحد منهم، وخير المولى في تعيينه وكالوصف العام في إفادة العموم إذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجب عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الإسلام، فإذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة واحدة؛ لأن عدم الحل في قوله تعالى: ﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ﴾ [الأحزاب: 52]، لا يختص بالجمع، بل يتناول واحداً.

فعلم أن عمومه عموم الجنس لا عموم الاستغراق.

وفي التوضيح: قال مشايخنا: هذا الجمع أي المحلى باللام مجاز عن الجنس[1].

قال صاحب التلويح: الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس، وهذا ما ذكره أئمة العربية في مثل: فلان يركب الخيل، ويلبس الثياب البيض، أنه للجنس، للقطع بأنه ليس القصد إلى عهد أو استغراق[2].

ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الإثبات، كما إذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد، ويعم في النفي مثل: لا تحل لك النساء أي واحدة منهن، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: 60]، يكون معناه: أن جنس الصدقة لجنس الفقير، فيجوز الصرف

---

1 التنقيح مع التوضيح 1/123-124.

2 التلويح 1/123.

إلى واحد، وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم؛ إذ يصير المعنى: أن كل صدقة لكل فقير.

لا يقال: بل المعنى أن جميع الصدقات لجميع الفقراء؛ ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع؛ لأنا نقول: لو سلم أيضاً أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل. وهو: جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد، انتهى[1].

وكذا فلو حلف لا يتزوج النساء، ولا يشتري العبيد، أو لا يكلم الناس يحنث بالواحد؛ لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع، حتى أنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام، كانت حقيقة الجنس متحققة، ولم يتغير بكثرة أفراده، والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الإطلاق، وعدم الاستغراق، إلا أن ينوي العموم، فحينئذ لا يحنث قط، ويصدق ديانة وقضاء؛ لأنه نوى حقيقة كلامه، واليمين ينعقد؛ لأن تزوج جميع النساء متصور.

وعن بعضهم: أنه لا يصدق قضاء؛ لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية، فصار كأنه نوى المجاز[2].

وإن المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر إلى الأفراد، مثل: الرجل خير من المرأة، وقد يكون حصة معينة منها واحداً كان أو أكثر مثل: جائني رجل فقال الرجل كذا، وقد يكون حصة غير معينة منها، لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل: أدخل السوق، وقد يكون جميع أفرادها مثل: ﴿إِنَّ الأِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: 2] واللام بالإجماع للتعريف، كذا في التلويح[3].

لكن صرحوا بأن المعهود الذهني في المعنى كالنكرة.

فإن قيل: يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة.

قلنا: وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والإشارة إليها، ليتميز عن اسم الجنس النكرة، مثل: رجع رجعي ورجع الرجعي[4].

ثم النكرة إذا عبدت معرفة كانت الثانية عين الأولى، كقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: 15-16].

وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى كاليسرين في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً،

---

1 التلويح 1/123-124.

2 التلويح 1/123.

3 التلويح 1/121.

4 التلويح 1/122.

إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾ [الشرح: 5-6].

والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى كالعسرين فيه.

وإلى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود في هذه الآية: «لن يغلب عسر يسرين».

وقيل: يرفعه.

ففي التلويح: وروى عن النبي عليه السلام أنه خرج إلى أصحابه ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو يضحك، ويقول: «لن يغلب عسر يسرين»، انتهى[1].

وهذا مبني على أن لا تكون الجملة الثانية تأكيداً للأولى، وحينئذ يكون التنكير في يسر للتفخيم، وتعريف العسر للعهد أي العسر الذي أنتم عليه أو للجنس الذي يعرفه كل أحد، فيكون اليسر الثاني مغايراً للأول بخلاف العسر.

وإذا أعيدت المعرفة نكرة كانت الثانية غير الأولى.

وهذا هو الأصل عند الإطلاق، وخلو المقام عن القرائن، وإلا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي في السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: 84].

وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام: 92] إلى قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: 156].

وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: 48].

وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: 110].

والمقدار الذي يصح انتهاء التخصيص إليه نوعان:

أحدهما: الواحد فيما هو فرد بصيغته[2] كالطائفة و«ما» و«من» واسم الجنس المعرف باللام أو فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد.

يعني أنه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس؛ لأنه اسم لقطعة من الشيء واحداً كان أو أكثر.

وقيل؛ لأنه مفرد انضمت إليه علامة الجماعة ـ أعني التاء ـ فروعي المعنيان.

وفي الكشاف: الطائفة الفرقة التي يمكن أن تكون خلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة، وهي صفة

---

1 التلويح 133/1.

2 أي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه.

غالبة كأنها الجماعة الحافة حول الشيء، انتهى[1].

والمقصود هنا أنها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد.

وثانيهما: الثلاثة في العام الذي يكون جمعاً صيغة ومعنى كرجال وعبيد أو معنى لا صيغة كقوم ورهط، فإنه يجوز تخصيصه إلى أن يبقى الثلاثة؛ لأن أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة؛ لأنهم أجمعوا على أن الألفاظ ثلاثة أقسام: آحاد ومثنى وجمع، ولكل واحد منها صيغة على حدة، وبه قال أكثر الصحابة والفقهاء حتى لو حلف لا يتزوج النساء لا يحنث بتزوج امرأتين.

وقال بعض أصحاب الشافعي ومالك: أقل الجمع اثنان لقوله تعالى: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا﴾ [الحج: 19].

وجوابه أن يقال: المراد طائفتان خصمان.

قال ابن الحاجب: موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضمائر الغيبة، والخطاب لا في لفظ جماعة ولا في نحن فعلنا ولا في نحو ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: 4]، فإنه محل وفاق.

وفي التلويح: واستمسكوا بقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: 4] أي قَلْبَاكُمَا؛ إذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه[2].

والجواب عنه: أن إطلاق الجمع على الاثنين مجاز، بطريق إطلاق اسم الكل على البعض، أو تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر، كما يطلق الجمع على الواحد تعظيماً في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] مع الاتفاق على أن الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة، وإنما كثر مثل هذا المجاز، أعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص إلا واحداً بلفظ الجمع عند الإضافة إلى الاثنين، مثل: قلوبهما وأنفسهما ورؤوسهما ونحو ذلك احترازاً عن استثقال الجمع بين التثنيتين، مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع الاثنان، وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة، كما يقال لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما: إنه ذو قلبين، انتهى[3].

وأما قوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[4] فمحمول على المواريث، فلا يصح

---

1 الكشاف ص 718.

2 التلويح 116/1.

3 التلويح 118/1.

4 رواه ابن ماجه في باب الاثنين جماعة، أخبرنا هشام بن عمار عن الربيع ابن بدر بن عليلة عن أبيه عن جده عمرو بن جراد عن أبي موسى الأشعري، قال: قال رسول الله ﷺ : «الاثنان فما فوقهما جماعة»، انتهى. ورواه الحاكم، والبيهقي، والعقيلي وأخرجه البيهقي عن أنس، وأخرجه الدارقطني، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ورواه ابن عدي من حديث الحكم بن عمير، وكلها ضعيفة. (انظر: نصب الراية 198/2).

تمسكهم بهذا الحديث على إطلاق ما ادعوا فإن للبنتين الثلثين كما للبنات. ثبت هذا الحكم بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ﴾ [النساء: 176]، وثبت بدلالة قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ [النساء: 11] الآية أن ليس لما فوق الأختين أكثر من الثلثين، فعرفنا أن للأختين حكم الجمع في الأخوات، ولما كان للأختين الثلثان مع أن قرابتهما قرابة مجاورة، فلأن يكون للبنتين الثلثان مع أن قرابتهما قرابة جزئية كان أولى.

وفي التلويح: أنهم تمسكوا بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: 11]، والمراد اثنان فصاعداً؛ لأن الأخوين يحجبان الأم إلى السدس كالثلاثة والأربعة، وكذا كل جمع في المواريث والوصايا، حتى أن في الميراث للأختين الثلثين كما للأخوات، وفي الوصية للاثنين ما أوصى لأقرباء فلان[1].

وذلك قد ثبت باتفاق من الصحابة، كما روي أن ابن عباس رضي الله تعالى عنه، قال لعثمان رضي الله تعالى عنه حين رد الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين: قال تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: 11] وليس الأخوان إخوة في لسان قومك؟

فقال عثمان: نعم لكن لا استجيز أن أخالفهم فيما رأوا، وروي لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس، انتهى[2].

والحاصل: أن لا نزاع في أن أقل الجمع فيه اثنان، لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع موضوعة للاثنتين فصاعداً، بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للاثنين فيها حكم الجماعة، أو محمول على الوصايا كما إذا أوصى بثوب على إخوة زيد وكان له أخوان فهو لهما بالإجماع؛ لأن الإرث فرض، والوصية نافلة، وهما بعد الموت، فكانت الوصية تبعاً للإرث كما كانت النوافل تبعاً للفرائض، أو على سنة تقدم الإمام؛ لأن الإمام يتقدم على الاثنتين كما يتقدم على الثلاثة لإحراز فضيلة الجماعة.

وإنما حمل على ما ذكر؛ لأنه عليه السلام مبعوث لتعليم الأحكام لا لبيان اللغات. والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة أدائها ثلاثة سوى الإمام بدليل قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾ [الجمعة: 9]، فلا بد من الذاكر، وهو الخطيب وثلاثة سواه لقوله: ﴿فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: 9].

وحاصل الفرق: إنما شرطنا لصحة الجمعة ثلاثة سوى الإمام لئلا يلزم صرف واو الجمع من

1 التلويح 116/1.
2 التلويح 118/1.

قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: 9] عن حقيقتها بخبر الواحد، وهو غير جائز عندنا، أو محمول على اجتماع الرفقة في السفر بعد قوة الإسلام لنهيه عليه السلام في ابتداء الإسلام عن سفر الواحد والاثنين خشية على المسلمين من غلبة المشركين بقوله عليه السلام: «الواحد شيطان والاثنين شيطانان، والثلاثة ركب»[1]، ثم رخص في ذلك بعد ظهور الإسلام وغلبة أهله.

هذا واختلفوا فيما إذا حكى الصحابي فعلاً من أفعاله عليه السلام بلفظ ظاهره العموم، مثل: «نَهى عن بيع الغَرَرِ»[2]، و«قضى بالشفعة للجار» هل يكون عامّاً أم لا؟

فذهب بعضهم إلى عمومه[3].

والأكثرون إلى أنه لا يعم[4].

ورده صاحب التوضيح بأن قوله: «قضى بالشفعة بالجار» ليس حكاية الفعل، بل هو نقل الحديث بالمعنى، ولو سلم فلفظ الجار عام[5].

{المشترك}

(وَالْمُشْتَرَكُ) أي المشترك فيه؛ لأن المفهومات مشتركة، والصيغة مشترك فيها، (وَهُوَ) أي القسم الثالث (مَا) أي هو لفظ (تَنَاوَلَ أَفْرَاداً) أراد منها فردين فصاعداً ليتناول القرء، فإنه مشترك بين المعنيين حيث يتناول الحيض والطهر (مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ) أي اختلافاً لا يمكن معه اجتماعها.

واحترز بها عن العام (بِالْبَدَلِ) أي على سبيل البدل بأن يكون موضوعاً لهذا مرة، ولذلك مرة أخرى. وهو تفسير للتناول عند البعض، وعند البعض احتراز به عن الشيء، فإنه يتناول أفراداً

---

1 لم أجد.

2 ورواه مسلم، وبحديث حكيم بن حزام، قال له عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك»، ورواه الأربعة وحسنه الترمذي. (انظر: نصب الراية 9/4).

3 لأن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلا بعد علمه بتحققه.

4 لأن الاحتجاج إنما هو بالمحكي لا الحكاية، والعموم إنما هو في الحكاية لا المحكي، ضرورة أن الواقع لا يكون إلا بصفة معينة.

5 تمام نص التنقيح والتوضيح 143/1-144: وأما نحو: «قضى بالشفعة للجار» فليس من هذا القبيل، وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى، ولأن الجار عام.

جواب إشكال هو أن يقال: حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكاً.

فأجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى، فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار، ولئن سلمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام؛ لأن اللام لاستغراق الجنس، لعدم المعهود، فصار كأنه قال: قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار.

مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول، من حيث أنها مشتركة في معنى الشيئية، وهو الثابت في الخارج، واقتصر عليه ابن الملك[1].

ثم له اعتباران: اعتبار من حيث الموجودية، واعتبار من حيث اختلاف الأفراد.

فبالاعتبار الأول: مشترك معنوي، وهو مختار فخر الإسلام.

وبالاعتبار الثاني: مشترك لفظي كالقرء، وهو مختار صاحب التقويم.

(وَحُكْمُهُ) أي حكم المشترك (التَّأَمُّلُ فِيهِ) أي في صيغته وسياقه.

والمعنى: أي حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم مع وجوب اعتقاد حقية المراد منه، فإن التوقف في النصوص من غير قبول واعتقاد كفر حتى يقوم دليل مرجح لأحدهما بشرط التأمل (لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ) أي طرق معناه (لِلْعَمَلِ بِهِ) أي لأجل العمل بالمشترك.

كما تؤمل لفظ القرء، فوجد أصل التركيب دالاً على الجمع، يقال: قرأت الشيء أي جمعته، وعلى الانتقال أيضاً، يقال: قرأ النجم إذا انتقل، وكلاهما موجود في الحيض؛ لأنه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر إلى الحيض؛ لأنه هو الأصل، والحيض عارض، فحمل على الحيض لا على الطهر؛ لأن الاجتماع إنما يكون في الأول لا في الثاني[2]، وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر.

والأولى أن يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى: ﴿وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾ [الطلاق: 4]؛ لأنه تعرض عند ذكر الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر، فعلم أن المراد في الأصل هو الحيض بقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام إقرائك» كما رواه أحمد وابن ماجه من عائشة، وبقوله عليه السلام: «طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان» كما رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني من عائشة أيضاً.

أما ما في التوضيح: من أنه لا يحمل القرء على الطهر وإلا فإن احتسب الطهر الذي طَلَّقَ فيه يجب طهران وبعض، وإن لم يحتسب تجب ثلاثة وبعض[3]. ففيه أنه مشترك الإلزام كما لا يخفى على ذوي الإفهام، وقد أغرب في هذا الباب حيث قال: وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي، قد تفردت بهذا[4].

1 شرح المنار لابن ملك، ص 339-340.

2 لكون الأول عيناً والثاني عرضاً.

3 التنقيح 84/1.

4 التوضيح 86/1.

(وَلاَ عُمُومَ لَهُ) أي للمشترك عندنا، فلا يستعمل في أكثر من معنى واحد وفاقاً لما صححه الرافعي عن الشافعي،حيث قال في باب العتق: الصحيح أن الشافعي لم يحمل المشترك على جميع معانيه، كذا قاله الشارح[1].

وفي التوضيح: المشترك لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة؛ لأنه لم يوضع للمجموع ولا مجازاً لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز[2].

ومما تمسكه المجوزون من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ﴾ [الحج: 18] الآية حيث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب، فما نُسِبَ إلى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الأرض، وما نُسِبَ إلى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الأرض، فإن قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: 18] يدل على أن المراد بالسجود المنسوب إلى الإنسان هو وضع الجبهة على الأرض؛ إذ لو كان المراد الانقياد لما قال: وكثير من الناس، لأن الانقياد شامل لجميع الناس.

أقول: تمسكهم بهذه الآية لا يتم؛ إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع، وما ذكر أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل؛ لأن الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يمسهم الانقياد أصلاً[3].

قلت: فيه نظر إذ هم المنقادون لما يراد منهم من الحكم الكوني لا الشرعي فالأظهر في الجواب أن يقال: من بيانية لا تبعيضية.

ثم أغرب وأعجب حيث قال[4]: وأيضاً لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الرأس في الجميع[5].

وفيه أن كثيراً من الناس لم يقع منه وضع الرأس فكيف يتصور في الجمادات.

ثم قال[6]: ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات[7].

وفيه أن المنكر لا ينكره إلا بحسب المشاهدة مع تجويز خرق العادة.

---

1 قاسم ابن قطلوبغا، ص 78.

2 التنقيح 1/154-157.

3 التوضيح 1/159-160.

4 صدر الشريعة.

5 التوضيح 1/160.

6 صدر الشريعة.

7 التوضيح 1/160.

وفي شرح ابن الملك: وقال الشافعي: يجوز أن يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من القرائن، ولا يحمل على أحدهما إلا بقرينة.

والعام عنده قسمان:

قسم متفق الحقيقة.

وقسم مختلف الحقيقة.

ومحل النزاع: إرادة كل واحد من معنييه على أن يكون مراداً ومناطاً للحكم.

وأما إرادة كليهما فغير جائز اتفاقاً.

والفرق بينهما: أن في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى، وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه[1].

وتوضيحه ما قال الرهاوي: من أن تحرير محل النزاع أنه هل يصح أن يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه بأن يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بأن يقال: رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية والذهب وغيرها من معانيها، ورأيت الجون ويراد به الأبيض والأسود، وأقرأت هند ويراد به حاضت وطهرت.

فقيل: يجوز، وبه قال الشافعي وجماعة.

وقيل: لا يجوز، وبه قلنا.

وقيل: يجوز في النفي دون الإثبات، وإليه مال صاحب الهداية في الوصية.

ولا يخفى أن محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الأمثلة.

أما إذا لم يمكن كما في صيغة «افعل» على قصد الأمر والتهديد أو الوجوب والإباحة على القول باشتراكها، فلا عموم اتفاقاً[2].

هذا ومثاله قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: 95]، فإن المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى، وهو المالية فرجح محمد والشافعي.

المثل صورة؛ لأنه أبعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وأبو حنيفة وأبو يوسف رجحا المثل معنى؛ لأنه مراد فيما لا مثل له صورة بالإجماع. فلو أريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك.

وهذا إنما يلزم محمداً؛ لأن الشافعي يلتزمه متمسكاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ

1 شرح المنار لابن ملك، ص 343-344.

2 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 343.

عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 56]، والصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار فتعين إرادة المعنيين.

جوابه: منع كون الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار؛ لأنه لم يثبت عن أهل اللغة، بل حقيقة في الدعاء. وههنا لم يمكن أن يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشأن النبي عليه السلام إظهاراً لشرفه مجازاً إطلاقاً للملزوم على اللازم ـ وهو الدعاء على اللازم، وهو الاعتناء ـ؛ إذ الاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء.

وفي التوضيح: حكاية الفعل لا تعم؛ لأن الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو: «صلى النبي عليه السلام في الكعبة»، فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل[1].

قال الشافعي: لا يجوز الفرض في الكعبة؛ لأنه يلزم استدبارُ بعض أجزاء الكعبة، ويحمل فعله على النفل، ونحن نقول: لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام، والتساوي بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال حالةَ الاختيار ثابت، فيثبت الجواز في البعض الآخر قياساً، انتهى[2].

ولا يخفى أن ما نسب إلى الشافعي غير صحيح، والمعروف نسبته لمالك.

ولا يبعد أن يوجه ذلك بأن يقال: القياس يقتضي أن لا تجوز الصلاة داخل الكعبة مطلقاً لما يلزم من الجمع بين الاستقبال والاستدبار مع أنا مأمورون بالاستقبال.

وحكاية الفعل لا تفيد عموم الحكم في جميع الأحوال، فحملنا صلاته عليه السلام على النفل كما هو الواقع أيضاً.

ومنعنا الفرض اقتصاراً على المورد لا سيما وأمر النفل مبني على التوسعة، فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كترك القيام فيه مع القدرة عليه.

ويؤيده أن قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ [البقرة: 115]، نزل في أداء النفل على الدابة، ولو من غير ضرورة.

{المؤول}

(وَالْمُؤَوَّلُ وَهُوَ: مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ) أي اللغوي ليشمل المشكل والمجمل والخفي (بَعْضُ وُجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ) أي الظن ليدخل خبر الواحد، والأصح أن لفظ كل ترجح بعض محتملاته بدليل فيه شبهة؛ لأنك إذا تأملت ما وضع اللفظ له، وصرفته إلى وجه معين، فقد أولته إليه أي

1 التنقيح 143/1.

2 التوضيح 143/1.

رجعته (في صيغته)[1].

ثم اعلم أن ترجح بعض وجوه المشترك: قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء، وجدناه دالاً على معنى الجمع، فحملناه على الحيض، وقد يكون بالنظر إلى سباقه ـ وهو أول الكلام ـ فإنا إذا نظرنا إلى لفظ ثلاثة فوجدناه دالاً على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها.

وقد يكون بالنظر إل سياقه ـ وهو آخر الكلام ـ كقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لاَ يَمَسُّنَا فِيهَا﴾ [فاطر: 35]، وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: 187].

فالأول: من الحلول بدليل دار المقامة.

والثاني: من الحل بدليل الرفث.

فإن قلت: في المؤول تبين المراد بالرأي، وكيف يدخل في أقسام النظم؟

قلت: أثر الرأي في إظهار المراد من المشترك وبعد ذلك، يضاف الحكم إلى النص المشترك لا إلى الرأي؛ لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولي.

قالوا: وهذا كالمجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتاً قطعاً، وإن كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعاً؛ لأن بعد البيان يضاف إلى المفسر لكونه أقوى لا إلى خبر الواحد.

ألا ترى إلى قوله عليه السلام إذا قلت هذا، أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك لما التحق بياناً لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾[2] مثبت فرضية القعدة الأخيرة لما ذكرنا.

وفيه نظر لما ذكر في الميزان أن المجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد، فهو مؤول، ولأن الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني، فلا يثبت به الفرضية؛ لأنها لا تثبت إلا بما هو قطعي الدلالة أو الثبوت، فلا يثبت الفرضية بخبر الواحد، وإن كان قطعي الدلالة في نفسه، ولا بالعام المخصوص منه، وإن كان قطعي الثبوت في نفسه.

وأما استدلالهم بالقعدة الأخيرة ففاسد؛ لأنها ليست بفريضة قطعية، بل هي واجبة.

ولكن الواجب نوعان:

واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء.

---

1 ساقط في م.

2 سورة البقرة: 43، 83، 110، سورة النساء: 77، سورة يونس: 87، سورة النور: 56، سورة الروم: 31، سورة المزمل: 20.

وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها، ولكن لا تفسد الصلاة فالعقدة من القسم الأول، فلذلك سميناها فرضاً.

فأما أنه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا.

ألا ترى أن أبا بكر الأصم ومالكاً لم يكفرا بإنكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بإنكاره ربا النقدين مع لحقوق البيان بآية الربا في الأشياء الستة، ولم يكفر من الكر فرضية مسح الربع مع لحوق خبر المغيرة بياناً بمجمل الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ [المائدة: 6]، وكيف يثبت الحكم قطعاً بمثل هذا البيان، وفي ثبوته بياناً شبهة في نفسه أو بالنظر إلى غيره.

(وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ) أي حكم المؤول وجوب العمل به؛ لأنه دليل ظني (عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ) والسهو؛ لأن تعيينه بدليل ظني، كمن وجد ماء، فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضئ به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه إعادة الصلاة؛ لأن التأويل إن ثبت بالرأي فلا حظ له في إصابة الحق حقيقته؛ إذ المجتهد يخطي ويصيب عند أهل السنة خلافاً للمعتزلة، وإن ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت ظنيّاً لا قطعيّاً.

{وجوه البيان}

(الثَّانِي) أي القسم الثاني من الأقسام الأربعة (فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ) أي ظهور الدلالة (بِذَلِكَ النَّظْمِ) أي الذي تقدم تقسيمه.

(وَهُوَ) أي القسم الثاني (أَرْبَعَةٌ) أي أربعة أقسام. فإن اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه.

ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلامُ له يسمى نصّاً.

ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً.

ثم إن زاد حتى سد بابَ احتمالِ النسخِ أيضاً يسمى محكماً.

{الظاهر}

(الظَّاهِرُ وَهُوَ مَا) أي كلام.

وفيه إيماء إلى أن الظاهر من أقسام النظم، لكنه متعلق بالمركبات؛ إذ الكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد.

وبهذا علم أن الأقسام التي يتعلق بالنظم:

منها ما يتعلق بالمفردات كالتي تقدمت من الأقسام الأربعة.

ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي نحن فيها (ظَهَرَ) أي وضح (الْمُرَادُ) أي المعنى الوضعي (مِنْهُ) أي من الكلام (بِصِيغَتِهِ) أي بسماع نفس صيغته من غير نظر إلى أمر آخر نحو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، فإن معنى الوضعي وهو الإحلال والتحريم ظاهر منه للعالم باللسان سواء كان سامعاً للكلام أو ناظراً إلى ما كتب فيه المرام.

وفي التلويح: وقد مثلوا للظاهر بنحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء: 1] الآية، ونحو: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: 2] الآية، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: 38] الآية[1].

(وَحُكْمُهُ: وُجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا ظَهَرَ مِنْهُ) أي على سبيل الظن عند بعض كأبي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الأصوليين لاحتماله المجاز[2].

وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين كأبي زيد والعراقيين؛ إذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر.

{النص}

(وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا زَادَ) أي المراد به (وُضُوحاً عَلَى الظَّاهِرِ) يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (بِمَعْنًى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ) بأن يكون المعنى الزائد غرض المتكلم، والكلام مسوقاً له بقرينة (لاَ فِي نَفْسِ الصِّيغَةِ) بمعنى أنه لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعاً.

والحاصل: أن المسوق له أجلى من غيره كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، فإنه ظاهر في التحليل والتحريم، نص في الفصل بين البيع والربا؛ لأنه سيق الكلام لأجل الفصل، فإنهم ادعوا التسوية بينهما بقولهم: «إنما البيع مثل الربا» على طريق المبالغة بجعل الربا تشبيهاً به في الحل، فرد الله تعالى تسويتهم بقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، فازداد وضوحاً بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: 3]، فهم منه معنى إباحة النكاح، وبيان العدد، والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: 3]، فالآية ظاهرة في الإباحة، نص في العدد.

---

1 التلويح 275/1.

2 لأن كل حقيقة تحتمل المجاز.

(وَحُكْمُهُ: وُجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا اتَّضَحَ عَلَى احْتِمَالِ تَأْوِيلٍ) وهو حمل الكلام على خلاف ظاهره من أولت الشيء صرفته ورجعته (مَجَازِيٌّ) أي من قبيل المجاز، ولا ينحصر فيه، بل يكون احتمال مجازٍ أو تخصيصٍ أو تقييد.

وفيه إشارة إلى أن هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيّاً، كما أن احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية.

فتبين أن المصنف مشى على قول أبي زيد ومن تابعه في الظاهر.

وإنما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر؛ لأن النص لما احتمل ذلك، وهو أوضح من الظاهر، فلأن يحتمل الظاهر أولى.

{المفسر}

(وَالْمُفَسَّرُ) بفتح السين المشددة، ويجوز كسرها (من التفسير، وهو مبالغة الفسر، وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه، وهو القطع بالمراد. ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل؛ لأنه الظن بالمراد)[1]، (وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحاً عَلَى النَّصِّ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالِ تَأْوِيلٍ) أي سواء ذلك المعنى في النص بأن كان مجملاً فلحقه البيان القاطع، وهو المسمى ببيان التفسير كقوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36] أو في غيره بأن كان عامّاً فلحقه ما انسد به باب التخصيص، وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30، ص 73]، فإنه ظاهر في سجود الملائكة، ولكنه يحتمل التخصيص، وإرادة البعض كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ﴾ [آل عمران: 42].

ذكر الجمع وأريد به جبرائيل فبقوله: «كلهم» انقطع ذلك الاحتمال، فصار نصّاً لكنه يحتمل التأويل، وهو الحمل على التفرق.

فبقوله: «أجمعون» انقطع ذلك الاحتمال، فصار مفسراً.

فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30، ص 73] إن كلهم دال على الإحاطة، وأجمعون على أن السجود منهم في حالة واحدة حملاً على الإفادة دون الإعادة، وكذا نقل عن الفراء أيضاً.

والصحيح عند جمهور النحاة: أن كلمة «أجمعون» لا تفيد اتحاد الوقت، بل هي مثل كلمة «كل» في إفادة العموم مطلقاً بدليل قوله تعالى حكاية: ﴿لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص 82].

---

1 ساقط في م.

قال ابن مالك في شرح التسهيل[1]: مذهب البصريين التسوية بين كلهم وأجمعين في إفادة العموم.

وزعم الفراء أن أجمعين يفيد أنهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل.

والصحيح: أن ذلك ممكن وليس بواجب بدليل ﴿لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص 82]؛ لأن إغواءهم لا يكون في وقت واحد، انتهى[2].

ولا يخفى أن الكلام فيما إذا اجتمع «كل» و«أجمعون»، فإن الحمل على الإفادة والتأسيس أولى من الحمل على التأكيد والإعادة.

وفي هذه الآية لم يجتمع بينهما، فلا يقتضي اتحاد الوقت، بل يقتضي العموم المطلق، ولا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه له عند الاجتماع.

(وَحُكْمُهُ: وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ) أي قطعاً لكنه (عَلَى احْتِمَالِ النَّسْخِ) أي في نفسه، وإن كان قد انسد بابه بوفاة صاحب الشرع عليه السلام.

{المحكم}

(وَالْمُحْكَمُ) بصيغة المجهول من الإحكام بمعنى الإتقان أو مأخوذ من أحكمت فلاناً منعته، فالمحكم ممتنع من التخصيص والتأويل، ومن أن يَرِدَ عليه النسخ والتبديل (وَهُوَ مَا أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ) أي امتنع معناه (عَنِ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيلِ) في مبناه كقوله عليه السلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة»[3].

---

1 ابن مالك (600-672هـ= 1203-1274م).
محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين: أحد الأئمة في علوم العربية. ولد في جيان (بالأندلس) وانتقل إلى دمشق فتوفي فيها. أشهر كتبه «الألفية» في النحو، وله «تسهيل الفوائد» نحو، و«شرحه له» و«الضرب في معرفة لسان العرب» و«الكافية الشافية» أرجوزة في نحو ثلاثة آلاف بيت، و«شرحها» و«سبك المنظوم وفك المختوم» نحو، و«لامية الأفعال» و«عدة الحافظ وعمدة اللافظ» رسالة، وشرحها، و«إيجاز التعريف» صرف، و«شواهد التوضيح» و«إكمال الأعلام بمثلث الكلام» و«مجموع» فيه 10 رسائل، و«تحفة المودود في المقصور والممدود» منظومة، و«العروض» و«الاعتضاد في الفرق بين الظاء والضاد» قصيدة من بحر البسيط على روي الظاء المفتوحة، مشروحة شرحاً متقناً من انشائه، في 25 ورقة، عندي وغير ذلك. (انظر: الأعلام 233/6).

2 حاشية الرهاوي ص 354.

3 أخرجه أبو داود في سننه عن يزيد بن أبي نشبة عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا إله إلا الله، ولا تكفره بذنب، ولا تخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار»، انتهى. وبقية السند: حدثنا سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية حدثنا جعفر ابن برقان عن يزيد بن أبي نشبة به، قال المنذري في مختصره: يزيد بن أبي نشبة في معنى المجهول: وقال عبد الحق: يزيد بن أبي نشبة هو رجل من بني سليم، لم يرو عنه إلا جعفر بن برقان، انتهى. انظر: نصب الراية 377/3.

وانقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته، كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته، فإنها لا تحتمل النسخ عقلاً، ويسمى محكماً لعينه.

وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام، ويسمى محكماً لغيره.

(وَحُكْمُهُ: الْوُجُوبُ) أي وجوب العمل به (مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ) أي للتأويل، ولا للنسخ وللتبديل.

مثاله: ﴿أَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 231].

واعلم أن ظهور المراد على مراتب:

ظهور مع احتمال الغير احتمالاً بعيداً.

وظهور معه احتمالاً أبعد.

وظهور لا احتمال للغير أصلاً.

فالظاهر في المرتبة الأولى.

والنص في المرتبة الثانية.

والمفسر في المرتبة الثالثة.

ولا مرتبة فوقها في الظهور.

والمحكم في هذه المرتبة إلا أنه أقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل.

ويظهر التفاوت بين هذه الأربعة عند التعارض؛ لأنه لا تفاوت بينها في إيجاب الحكم قطعاً، فيصير الظاهر متروكاً عند معارضته النص، ويكون النص راجحاً، وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر، والمفسر متروكاً عند معارضته المحكم.

وقد مثل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: 24] فإنه ظاهر في إباحة النكاح، وهو يقتضي حل الخامسة مع قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: 3]، فإنه نص في بيان العدد، وهذا يقتضي حرمة الخامسة، فلما تعارضا رجح النص لقوته.

ثم الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب أن يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين أو ثلاث أو أربع.

ولو ذكر «أو» لكان المفهوم أن يقتصر كل واحد من الناكحين على أحد هذه الأعداد.

والمراد أن يكون له أن ينكح ثنتين إن شاء، وثلاثاً إن شاء، وأربعاً إن شاء بدون التجاوز عنها.

وهذا المراد لم يفهم إلا بالواو وما قاله بعضهم من أن الواو فيه بمعنى «أو» فبعيد عن التحقيق والله ولي التوفيق.

وبهذا اندفع ما قيل: من أن الواو يقتضي أن يكون له ولاية الجمع بين المذكورات وليس كذلك، وبقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233]، فإنه نص في بيان المدة مع قوله تعالى: ﴿وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15] فإنه ظاهر فيها.

وبقوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» رواه ابن ماجه من حديث عدي بن ثابت عن أبيه عن جده ولفظه: «المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة».

وروي بألفاظ أخر من طرق، فإنه نص يفيد لإيجاب الوضوء لكل صلاة، وسوق الكلام له، لكنه يحتمل التأويل بأن يراد من الصلاة وقتها كما يقال: آتيك لصلاة الفجر أي لوقتها مع قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة» مفسر؛ لأنه لا يحتمل التأويل، فتعارضا، فرجح المفسر على النص.

وهذا الحديث ذكره سبط ابن الجوزي أن الإمام أبا حنيفة رواه انتهى.

وفي شرح مختصر الطحاوي[1]: روى أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ قال لفاطمة بنت أبي جيش: «توضئي لوقت كل صلاة» ذكره محمد في الأصل مفصلاً.

---

1 أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبدالملك بن سلمة بن سليم أبن سليمان بن حباب الأزدي، الحجري، المصري، الطحاوي، أبو جعفر. كان ثقة نبيلاً فقيهاً إماماً. ولد سنة تسع وعشرين، وقيل: تسع وثلاثين ومائتين. ومات سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة. صحب المزني، وتفقه به، ثم ترك مذهبه، وصار حنفي المذهب. تفقه على أبي جعفر أحمد بن أبي عمران موسى بن عيسى. وخرج إلى الشام سنة ثمان وستين ومائتين، فلقي بها أبا حازم عبد الحميد أبن جعفر، فتفقه عليه، وسمع منه. وله كتاب «أحكام القرآن» يزيد على عشرين جزءاً، وكتاب «معاني الآثار» و«بيان مشكل الآثار» و«المختصر» في الفقه، وشرح «الجامع الكبير» وشرح «الجامع الصغير». وله كتاب «الشروط الكبير» و«الشروط الصغير» و«الشروط الأوسط». وله «المحاضر والسجلات» و«الوصايا» و«الفرائض»، وكتاب «نقض كتاب المدلسين على الكرابيسي»، وله كتاب «تاريخ» كبير، و«مناقب أبي حنيفة»، وله في القرآن ألف ورقة، وله «النوادر الفقهية» عشرة أجزاء، و«النوادر والحكايات» تنيف على عشرين جزءاً، و«حكم أراضي مكة» و«قسمة الفيء والغنائم»، وكتاب «الرد على عيسى بن أبان»، وكتاب «الرد على أبي عبيد»، وكتاب «اختلاف الروايات على مذهب الكوفيين»، انتهى.

قلت: المحفوظ أن أبا حازم أسمه عبد الحميد بن عبد العزيز.

وللطحاوي من المصنفات أيضاً كتاب «اختلاف الفقهاء» و«العقيدة» المشهورة.

قال أبن يونس: كان الطحاوي ثقة ثبتاً فقيهاً عاملاً، لم يخلق مثله.

وقاله ابن عساكر، وأبن الجوزي.

وقال ابن قدامة في المغني[1]: وروي في بعض ألفاظ حديث فاطمة بنت أبي حبيش: «وتوضئي لوقت كل صلاة».

وبقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[2] فإنه مفسر من حيث أنها كانت مجملة فسرها النبي ﷺ بقوله وفعله.

ثم هي كانت تحتمل أن لا يتكرر وجوبها؛ لأن الأمر لا يقتضي التكرار.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ [النساء: 103] أي فرضاً موقتاً، (وأنه محكم في التكرار)[3]، فهذه محكمة في التوقيت ترجحت على تلك، وتوزع فيه بأنا لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ [النساء: 103] يقتضى التكرار؛ إذ غاية ما يفهم منه إن الصلاة فرض في وقت.

أما أنها تفترض في أوقات، فلا دلالة للآية على ذلك، بل علم التكرار (هنالك)[4] بقوله وفعله عليه السلام؛ لأنه يبين للناس ما نزل إليهم من الأحكام هذا وقيل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30، ص 73]، يصلح (أن يكون مثالاً)[5] للأقسام الأربعة من

= وقال أبن عبد البر في كتاب «العلم»: كان من أعلم الناس بسير الكوفيين وأخبارهم، مع مشاركته في جميع مذاهب الفقهاء.

روى عنه ابن مظفر الحافظ، والحافظ أبو القاسم الطبراني، وأبو بكر بن المقرئ، وآخرون.

قال ابن يونس: توفي مستهل ذي القعدة سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة. وفيها أرخه مسلمة بن قاسم. وخالفهما محمد بن إسحاق النديم في الفهرست، فقال: سنة اثنين وعشرين. وقد بلغ الثمانين.

انظر: تاج التراجم ص 100-102.

1 ابن قدامة (541-620هـ = 1146-1223م).

عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، أبو محمد، موفق الدين: فقيه، من أكابر الحنابلة، له تصانيف، منها «المغني» شرح مختصر الخرقي، في الفقه، و«روضة الناظر» في أصول الفقه، و«المقنع» مجلدان، و«ذم ما عليه مدعو التصوف» رسالة، و«ذم التأويل» و«ذم الموسوسين» رسالة، و«لمعة الاعتقاد» رسالة، و«كتاب التوابين» و«التبيين في أنساب القرشيين» و«الكافي» في الفقه، أربع مجلدات، و«العمدة» و«القدر» جزآن، و«فضائل الصحابة» جزآن، وكتاب «المتحابين في الله تعالى» و«الرقة» في أخبار الصالحين وصفاتهم، و«الاستبصار في نسب الأنصار» و«البرهان في مسائل القرآن» وغير ذلك. ولد في جماعيل (من قرى نابلس بفلسطين) وتعلم في دمشق، ورحل إلى بغداد سنة 561هـ، فأقام نحو أربع سنين، وعاد إلى دمشق، وفيها وفاته. (انظر: الأعلام 67/4).

2 سورة البقرة: 43، 83، 110، سورة النساء: 77، سورة يونس: 87، سورة النور: 56، سورة الروم: 31، سورة المزمل: 20.

3 ساقط في ل.

4 وفي م: في ما ها هنا.

5 وفي ل: مثل.

الظاهر وأخواته.

فالملائكة جمع ظاهر في العموم.

وبقوله «كلهم»: ازدادوا وضوحاً فصار نصّاً.

وبقوله «أجمعون»: انقطع احتمال التخصيص فصار مفسراً.

وقوله «فسجد»: إخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكماً.

{مقابلة وجوه البيان}

(وَلِهَذِهِ) أي الأقسام الأربعة (أَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا).

المقابلة: جعل الشيء بازاء الشيء.

والمعنى: أن هذه الأقسام الآتية المسطورة أضداد تقابل الأقسام المذكورة.

فالخفي ضد الظاهر.

والمشكل ضد النص.

والمجمل ضد المفسر.

والمتشابه ضد المحكم.

والغرض من ذكر هذه الأقسام المسطورة توضيح الأقسام المذكورة.

فإن الأشياء تتبين بأضدادها.

ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان، وهي أربعة ولم يقل ثمانية؛ لأنه إن خفي بعارض يسمى خفيّاً، وإن خفى بنفسه (وإن)[1] أدرك عقلاً فمشكل أولاً، بل نقلاً فمجمل أولاً أصلاً فمتشابه.

{الخفي}

(خَفِيٌّ) يقابل الظاهر.

(وَهُوَ) أي الخفي (مَا) أي كلام (خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بِعَارِضٍ) أي بسبب عارض.

والمعنى: أن صيغة الكلام ظاهرة بالنظر إلى موضوعها اللغوي، لكن خفي بالنسبة إلى المحل بسبب عارض في ذلك المحل ـ كما يذكر إن شاء الله تعالى ـ، وعلامة كونه خفيّاً إنه (يَحْتَاجُ إِلَى الطَّلَبِ) أي طلب إزالة الخفاء بقليل تأمل فيما ورد من البناء، فإن لفظ السارق ظاهر فيما وضع له، خفي في حق الطرار والنباش لعارض يأتي بيانه.

---

1 وفي م: فإن.

(وَحُكْمُهُ) أي حكم الخفي (النَّظَرُ) أي التأمل والفكر (فِيهِ لِإِظْهَارِ خَفَاءِ زِيَادَتِهِ أَوْ نُقْصَانِهِ).

والمعنى أنه تفكر في الخفاء ليظهر أن سبب خفائه، هل هو خفاء لأجل زيادة المعنى فيه أو لأجل نقصان المعنى فيه، كآية السرقة فإنها ظاهرة في إيجاب قطع كل سارق لم يعرف باسم آخر.

فإن السرقة: أخذ مال معتبر شرعاً من حرز أجنبي لا شبهة فيه خفية، وهو قاصد للحفظ في نومه أو غيبته خفية في حق الطرار من الطر: وهو أخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه، بأن يطر الهمايين أي يشقها ويقطعها ويأخذ ما فيها سرقة.

وفي حق النباش: وهو الذي ينبش القبور ويسلب الموتى أكفانهم، بعارض في غير صيغة الآية، وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به.

وتغاير الأسماء يدل على تغاير المسميات، فتأملنا في هذا الاختصاص مع أصل السرقة، وهو أنه يسارق عين اليقظان بعارض غفلة بخلاف السارق، فإنه يسارق عين قاصد الحفظ عند انقطاعه بعارض نوم أو غيبة فعدي الحد إليه؛ لأن فعله أتم سرقة وأكمل حيلة، فعلمنا أن اختلاف الاسم فيه لزيادة في فعله، وفي النباش لقصور المعنى؛ لأنه إنما يسارق من عساه يهجم عليه القبر، ممن ليس بقاصد للحفظ من المارة لئلا يطلعوا على جنايته فلم يعد الحد إليه. وعلمنا أن اختلاف الاسم في حقه لنقصان في فعله، فلا يمكن إلحاقه بالسارق في حكمه.

فالحاصل: أنا وجدنا معنى السرقة كاملاً في الطر، ناقصاً في النبش، فأثبتنا حكم السرقة في الأول دون الثاني؛ لأن الحكم إذا ثبت في الأدنى ثبت في الأعلى بالطريق الأولى - كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف -، ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة. والحد يسقط بالشبهة. وهذا إذا كان القبر في الصحراء. وأما لو كان القبر في بيت مقفل فاختلف فيه المشايخ.

والأصح: أنه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه أو سرق مالاً آخر غير الكفن؛ لأن بوضع القبر في البيت اختل صفة الحرزية فيه.

وذكر بعض الشراح: أن الطرار إنما يقطع إذا كانت الصرة داخل الكم، وأما إذا كانت خارج الكم فلا يقطع.

ثم اعلم أن النباش يقطع عند أبي يوسف والشافعي في الجديد ومالك وأحمد وأبي ثور والحسن والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن عبد العزيز لقوله عليه السلام: «من نبش قطعناه» رواه البيهقي في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء بن عازب عن أبيه عن جده.

وروي أيضاً عن عائشة رضي الله عنهت أنها قالت: «سارق أمواتنا كسارق أحيائنا».

وقد قطع ابن الزبير نباشاً أخرجه البخاري في تاريخه.

ولا يقطع عند أبي حنيفة ومحمد والشافعي في القديم وابن عباس والثوري والأوزاعي ومكحول والزهري بقوله عليه السلام: «لا قطع على المختفي»، وهو النباش بلغة أهل المدينة، كذا ذكر الحديث في كتب اللغة ولم يعرف في كتب السنة.

وإنما روي عن ابن أبي الشيبة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «ليس على النباش قطع».

وروي عن الزهري قال: أخذ نباش في زمن معاوية وكان في المدينة فشاور من بحضرته من الصحابة والفقهاء، فأجمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به.

وقال ابن ملك: ما روياه محمول على السياسة توفيقاً بين الحديثين[1].

وفيه: أن الحمل والترجيح إنما هو بعد المعادلة والتساوي، والموقوف لا يساوي المرفوع، فكيف يرجح الموقوف عليه؟

وأجيب: بأن هذا مما لا يهتدي إليه الرأي، فيحمل على السماع، فيكون حكمه حكم المرفوع، انتهى[2].

ولا يخفى أن الظاهر أن مثل هذا قد يقال بالرأي لما تقدم.

وعلى تقدير أن يكون المرفوع الحكمي كيف يصلح أن يكون مقدماً على المرفوع الحقيقي؟ اللهم (إلا)[3] أن يقال: إذا تعارضا تساقطا، فيعمل بالرأي المقدم، والله أعلم.

{الخفي}

(وَمُشْكِلٌ) يقابل النص مأخوذ من أَشْكَلَ إذا دخل في أشكاله (وَهُوَ الْكَلَامُ الدَّاخِلُ فِي أَشْكَالِهِ) بفتح الهمزة أي أمثاله (وَهُوَ) لظاهره يقتضي أن يكون الكلام محتملاً لثلاثة معان، وليس كذلك، فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد.

والمعنى: أنه أشكل على السامع طريق الوصول إلى معناه لدقة المعنى في نفسه من جهة مبناه لا بعارض، فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض؛ لأن الداخل في الأشكال أكثر خفاء مما لم يدخل. وهذا معنى قوله (وَهُوَ فَوْقَ الْخَفِيِّ) أي في خفاء المراد، وإنما كان كذلك (لاحْتِيَاجِ الطَّلَبِ) أي لاحتياج المشكل إلى الطلب وهو تحصيل المعنى (وَالتَّأَمُّلِ) وهو التكلف والاجتهاد في الفكر بعد ذلك ليتميز المراد.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 363.

2 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 363.

3 ساقط في ل.

ثم الأشكال قد يكون لدقة في المعنى مثال قوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: 3]؛ لأن ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهراً، فيؤدي إلى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة، فبعد التأمل عرف أن المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: 6]، فإن غسل ظاهر البدن واجب، وغسل باطنه ساقط.

فوقع الأشكال في الفم، فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم، فاعتبرنا الوجهين، فأُلْحق باطن الفم بظاهره في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة، وبالباطن في الصغرى، فلا يجب غسله في الحدث الأصغر.

وهذا أولى من العكس؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: 6] بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة؛ لا قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: 6]؛ ولأن الطهارة الصغرى أكثر وقوعاً من الكبرى، فهي بالتخفيف أحرى، وترك المبالغة فيها أولى.

وأما داخل العين فإيصال الماء إليه يورث العمى فألحق بالباطن في الطهارتين دفعاً للحرج.

وقد يكون لاستعارة بديعة كقوله تعالى: ﴿وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيراً قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: 15-16] أي تكونت من فضة، فاستعار للأكواب القوارير لما بينهما من المشابهة في الصفاء والبياض استعارة الأسد للشجاع.

ثم جعلها من الفضة مع أن القارورة لا تكون إلا من الزجاج مبالغة، فجاءت الاستعارة في غاية الحسن والغرابة.

ومجمل الكلام في توضيح المرام: إنه أشكل على السامع؛ لأن القارورة لا تكون من الفضة. فبعد التأمل عرفنا أن تلك الأواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة، بل تكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة.

(وَحُكْمُهُ) أي حكم المشكل (اعْتِقَادُ حَقِّيَّةِ مُرَادِهِ) أي المعنى المقصود منه (إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ) أي يظهر المراد (بِالطَّلَبِ) وهو أن ينظر السامع أولاً في مفهومات اللفظ فيضبطها باعتبار مبناها (وَالتَّأَمُّلِ) أي وبالتأمل في المراد من معناه كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة: 223]. فإن كلمة أنى تستعمل بمعنى «أين» كقوله تعالى: ﴿أَنَّى لَكِ هَذَا﴾ [آل عمران: 37] أي من أين لك هذا.

هذا المعنى يقتضي أن يحل إتيان دبر المرأة؛ لأنه يقتضي العموم في المحال.

وبمعنى «كيف» كقوله تعالى: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: 259].

وهذا المعنى لا يقتضيه؛ لأن «كيف» سؤال عن الحال، فيكون معناه على أي حال شئتم سواء كانت قاعدة أو مضطجعة أو مستدبرة أو على جنب بعد أن يكون المأتي واحداً، وهو القبل. فأشكل أمر الإتيان في دبرها، فتأملنا فيه، فظهر أنه بمعنى «كيف» بقرينة الحرث، والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث بخلاف القبل، فإنه مكان الحرث لما يلقي في أرحامهن من النطف التي هي بمنزلة البذر للنسل، فيكون الإتيان في الموضع الذي يتعلق به هذا الغرض، وهو القبل لا الدبر.

{المجمل}

(وَمُجْمَلٌ) يقابل المفسر، من أجملت الحساب إذا ضممت بعضه إلى بعض، وأجمل الأمر أبهم (وَهُوَ مَا) أي كلام (اشْتَبَهَ مُرَادُهُ) أي المراد منه لتزاحم المعاني فيه من غير رجحان لأحدها.

وذلك التزاحم قد يكون بالوضع كما في المشترك إذا انسد فيه باب الترجيح.

وقد يكون باعتبار إبهام المتكلم الكلام كالصلاة والزكاة.

وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾ [المعارج: 19] قبل التفسير (فَاحْتَاجَ إِلَى الاسْتِفْسَارِ) أي من الْمُجْمِلِ حيث لم يدرك من نفس العبارة.

ثم إنه قد يحتاج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل كبيان النبي عليه الصلاة والسلام الربا في الأشياء الستة من غير قصر عليها، فبقي فيما وراءها مجملاً غير معلوم كما كان قبل البيان.

ولهذا قال عمر رضي الله عنه: خرج النبي عليه السلام من الدنيا، ولم يبين لنا أبواب الربا إلا أنه لما احتمل أن يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان، صار مشكلاً فيه، وبعد الإدراك والتأمل فيه، والوقوف على المعنى، صار مؤولاً في الكل كذا قالوا.

والمراد بالمعنى العلة التي أدركها المجتهد بالتأمل.

وهي عند الحنفي: القدر مع الجنس.

وعند الشافعي: الطعم والثمنية.

وعند المالك: القوت والادخار.

ومجمله: أن المجمل كآية الربا، فإن قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275] مجمل؛ لأن الربا في اللغة هو الفضل، وليس كل فضل حراماً بالإجماع، ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملاً.

ثم لما بينه عليه السلام الربا بالأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة.

(وَحُكْمُهُ: التَّوَقُّفُ فِيهِ) أي بعد اعتقاد الحقية فيما هو المراد منه (إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ مُرَادُهُ) أي المراد منه (مِنَ الْمُجْمَلِ) أي من بيان المجمل أي بياناً شافياً، كالصلاة فإنها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد، وقد بينها عليه السلام بقوله: «هاتوا ربع عشر أموالكم»، رواه أبو داود والدارقطني.

{المتشابه}

(وَمُتَشَابَهٌ) يقابل المحكم (وَهُوَ مَا) أي كلام (لَمْ يُرْجَ) أي لم يتوقع في الدنيا، بل وفي الأخرى (بَيَانُ مُرَادِهِ) أي المراد منه (لِشِدَّةِ خَفَائِهِ) كالمقطعات في أوائل السور مثل ﴿ألم﴾ سميت بذلك؛ لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته، وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز؛ لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحرف يطلق على الكلمة.

وكآيات الصفات كمثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص 88]، ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10] ونحوها مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله سبحانه تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان.

فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته، كذا في التلويح[1].

قال فخر الإسلام: هذا في حقنا؛ لأن المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام.

وفيه بحث حيث يحتاج إلى الإعلام ببيان المرام.

فإن قلت: نحن في بيان أقسام ما يعرف به أحكام الشرع، ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه، فكيف يستقيم إيراده هنا بحسب مبناه؟

قلت: يثبت به معرفة أن لله صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما، وإن لم يعرف ما أريد منها، ومعرفة هذا المقدار، ووجوب اعتقاده من أحكام الشرع.

ولا يبعد أن يكون إيماء إلى ما قال الصديق الأكبر[2] من أن العجز عن درك الإدراك إدراك.

وتوضيحه: ما ورد من السؤال، وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات؟

---

1 التلويح 281/1.

2 والمقصود: أبو بكر الصديق.

والجواب: أن الفائدة هي الابتلاء، فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب، فإن رياضة البليد تكون بالعدو، ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير.

وهذا أعظمها بلوى وأعمها جدوى؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى، ويفوضه إليه، ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان، ويتلاشى علمه في علم الله، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم. وهذا منتهى إقدام السالكين وأقصى مرام السائرين كما قيل: الخوض في درك الإدراك إشراك، والعجز عن درك الإدراك إدراك.

ثم اعلم أن انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة، ومنهم الخلفاء الأربعة، كذا مذهب التابعين وعامة أهل السنة والجماعة، وهو مختار المتقدمين من أصحابنا وأصحاب الشافعي من أن لا حظ لأحد في درك المتشابه من الراسخين وأن الوقف على قوله ﴿إِلاَّ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 7] واجب أي وقف لازم، ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ [آل عمران: 7] مبتدأ، و﴿يَقُولُونَ﴾ [آل عمران: 7] خبره.

ويؤيده قراءة ابن مسعود وأن تأويله إلا عند الله.

ولا يمكن عطف ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ [آل عمران: 7] عليه؛ لأنه مجرور لفظاً ومحلاً.

ويقويه أنه سبحانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7] أي سواء علمنا أولم نعلم، فجعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين، والإقرار بحقيقته مع العجز عن درك حظ الراسخين.

وذهب أكثر المتأخرين وعامة المعتزلة وأئمة التفسير إلى أن الراسخ يعلم تأويله، وأن الواقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 7] لا على ما قبله؛ لأن الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن له فضل على الجهّال، ولم يزل المفسرون إلى يومنا هذا يفسرون المتشابه، ولأن إنزال القرآن لانتفاع العباد، فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون، إلا أنه إن كان محتملاً لتأويل واحد فقط أوجبوا القول به قطعاً، وإن كان محتملاً لوجوه من التأويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها أنه المراد، بل يذكرون المجموع، ويعتقدون أن المراد واحد منهما على الإبهام.

والحاصل: أن المذهب الأول: عبودية وهو الرضاء بما يفعله الرب.

والثاني: عبادة، وهو العمل بما يرضي الرب.

فالأول: أسلم.

والثاني: أحكم.

والقول بالأسلم أسلم، والله أعلم.

وقيل: لا اختلاف في هذه المسألة في الحقيقة؛ لأن من قال: بأن الراسخ في العلم يعلم تأويله أراد به أنه يعلم ظاهراً.

ومن قال: إنه لا يعلم أراد به أنه لا يعلمه حقيقة، وإنما ذلك إلى الله سبحانه.

وتوضيحه: أن مراد الأولين بالتوقف، إنما هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لا العلم الظني.

وإن مراد الآخرين بمعلومية التأويل العلم الظني لا اليقيني.

فإن أئمة التفسير إنما تكلموا في تأويله ظاهراً لا حقيقة، فيكون النزاع لفظيّاً لا حقيقيّاً.

والحق: أن هذا لا يختص بالمتشابه، بل أكثر القرآن، بل كله من هذا القبيل في معرض البيان.

ولذا قيل: هو مُعجِز بحسب المعنى كما هو معجز بحسب المبنى؛ لأنه لا تنقضي عجائبه ولانتهى غرائبه.

والتوضيح ما ذكر في التلويح: فإن قيل: ما من آية إلا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من أحد. وهذا كالإجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه؟

أجيب: بأن التوقف مذهب السلف إلا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف إلى التكلم في المتشابه إبطالاً لأقاويلهم وبياناً لفساد تأويلهم.

وفيه نظر؛ لأن ذلك كان في القرن الأول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقول: الراسخون في العلم يعلم تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله، انتهى[1].

ولا يخفى أنه يمكن دفعه بأن المراد بالسلف جماهيرهم ومتقدموهم ومشاهيرهم، (وابن عباس ولعل)[2] أراد بالمتشابهات بعضها كالحروف المقطعات ونحوها، ومع هذا علم دون علم، فالتوقف أسلم والله أعلم.

(وَحُكْمُهُ: التَّوَقُّفُ فِيمَا بَدَا مَعَ اعْتِقَادِ الْحَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ) أي اعتقاد أن مراد الله تعالى لذلك حق.

وفي الأصل[3]: وحكمه اعتقاد الحقية قبل الإصابة، أي قبل يوم القيامة؛ لأنه يصير معلوماً

---

1 التلويح 283/1.

2 وفي م: ولعل ابن مسعود.

3 وفي متن المنار.

ومنكشفاً في الآخرة، كذا قاله ابن الملك[1] وفيه بحث لا يخفى.

وأما تعليله[2] بقوله: لأن إنزال المتشابه للابتلاء، ولا ابتلاء في الآخرة، فلا يستقيم حجة للدعوى، وذلك؛ لأن الله تعالى خلق الدنيا والعقبى، والأولى: للابتلاء، والثانية للجزاء كما يشير إليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: 2]، وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: 17]، والمراد به يوم القيامة. وهذا الابتلاء هو أن يسلّم الأمر لله ويلقي نفسه في درجة العجز ويتلاشى علمه في علم الله على ما قدمنا.

وهذا المتشابه كالمقطعات في أوائل السور، وهي الحروف التي يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى: ق، ن، آلم، وهذا يشابه في الأصل.

وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة وكالآيات الدالة على الصفات التي لا يمكن إجراؤها على ظاهرها كاليد والعين والوجه والإتيان والمجيء والاستواء على العرش والنزول ووضع القدم على النار والسمع والبصر وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجهة والمكان.

فإن قيل: الرؤية لا يحتاج إلى الجهة والمسافة بدليل أن الله تعالى يرانا، فلا يكون من المتشابه؟

فالجواب: أن الكلام في الرؤية بالعين، وتحقيق هذا المرام في علم الكلام.

ثم اعلم أن ما قيل: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين؛ لأنه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي، وهذه كلها ظنيات باطل؛ لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة كالسماء والأرض ورفع الفاعل ونصب المفعول وأن ضرب وما على وزنه فعل ماض وأمثال ذلك، فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [العنكبوت: 62]، ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات، ومن ادعى أن لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله، فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد، فما هو إلا محض السفسطة والعناد.

ثم العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين:

أحدهما: ما يقطع الاحتمال أصلاً كالمحكم والمتواتر.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 367.

2 وتعليل ابن الملك.

وثانيهما: ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلاً.
فالأول: يسمونه علم اليقين.
والثاني: علم الطمأنينة.

{وجوه استعمال النظم}

(وَالثَّالِثُ) أي القسم الثالث من أصل الأقسام (فِي وُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النَّظْمِ) أي طريق استعماله (وَهُوَ) أي الثالث (أَرْبَعَةٌ) أقسام.

{الحقيقة والمجاز}

(الْحَقِيقَةُ) ومعناها الثابتة من حق الشيء إذا ثبت، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾ [الحج: 77]، فهي فعيلة بمعنى فاعل، أو المثبتة في حققت الشيء إذا أثبته، فهي فعيلة بمعنى مفعولة كالنطيحة.

(وَهِيَ) أي في الاصطلاح (اسْمٌ لِمَا) أي للفظ (أُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ) والمراد بوض اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة:

فإن كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي كالإنسان المستعمل في الحيوان الناطق.

وإن كان من الشارع فوضع شرعي كالصلاة المستعملة في العبادة المخصوصة.

وإن كان من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم:

كالنقص والقلب والجمع والفرق للفقهاء.
والجوهر والعرض والكون للمتكلمين.
والرفع والنصب والجر والجزم للنحاة.
وكالفناء والبقاء والفرق والجمع للصوفية.
وإلا فوضع عرفي عام كالدابة لذوات الأربع.
فالمعتبر في الحقيقة: هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة.
وحكمها: وجود ما وضع له خاصّاً كان أو عامّاً كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا﴾ [الزمر: 71]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: 32].

فإن كل واحد من النصين خاص في المأمور به، والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي.

(وَالْمَجَازُ) وهو مرادف للاستعارة عند الفقهاء (وَهُوَ اسْمٌ لِمَا أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ).

وفي التعريفين إشارة إلى أن الحقيقة والمجاز متعلقان بإرادة المتكلم.

فقيل: الإرادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازاً.

وزاد في الأصل[1]: «العلاقة بينهما»[2] أي لمناسبة بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي أريد به كتسمية الشجاع أسداً، والعتيق عبداً، والعصير خمراً باعتبار ما كان وما يكون.

واحترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الأرض في السماء، وعن الهزل أيضاً؛ لأن إرادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغواً إرادة أيضاً، وهو غير ما وضع له، ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة.

فإن قلت: التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، فإن الكاف زائدة، والزائد لا معنى له؟

قلت: له معنى، وهو تأكيد التشبيه، وهو معنى غير موضوع له؛ لأنه موضوع للتأسيس.

هذا وباعتبار الإرادة ترتقي أقسام المجاز إلى ما ارتقت إليه أقسام الحقيقة أيضاً.

فإن الإرادة إن كانت إرادة واضع اللغة فالمجاز لغوي، وإلا فإن كانت إرادة الشارع فالمجاز شرعي، وإلا فإن كانت إرادة قوم مخصوصين كالعلماء وأرباب الحرف فالمجاز عرفي خاص، ويسمى اصطلاحاً، وإلا فالمجاز عرفي عام.

وحكمه: وجود ما استعير له خاصّاً كان أو عامّاً.

فمثال الأول قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: 43، المائدة: 6]، فإن المراد منه الجماع، وهو خاص.

ومثال الثاني: الصاع في حديث ابن عمر مرفوعاً: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين»[3]، فانه عام فيما يحله؛ إذ لا خلاف في أن حقيقة الصاع ليست بمرادة، فإن بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالإجماع.

وإنما المراد ما يحله بطريق إطلاق اسم المحل على الحال، ثم إنه جنس محلى باللام[4]، فيستغرق

---

1 في متن المنار.

2 في النسخ: «لمناسبة بينهما».

3 أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف في الأحاديث والآثار عن عمر 498/4، وعلي بن حسام الدين المتقي الهندي في كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال 329/4 بلفظ: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، فإن ذلك هو الربا».

4 أي معرفاً باللام.

جميع ما يحله من الطعوم وغيره.

واعلم أن وقوع المجاز كثير في القرآن العظيم بناء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة كما أن التلويح أفصح من التصريح، كقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: 31]، ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾ [يوسف: 36]، ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ [الكهف: 77]، ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء: 24]، ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾ [مريم: 4]، ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ﴾ [البقرة: 197]، ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ﴾ [النور: 35]، ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ﴾ [المائدة: 64]، ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ﴾ [آل عمران: 54]، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 15] وأمثالها.

ثم الحقيقة لا تسقط عن المسمى ما دام المسمى باقياً، ومعناه استحقاق المسمى إطلاق اللفظ عليه.

والمعنى لا يصح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز، فإن نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد أباً، ويصح أن يقال: الجد ليس بأب.

(وَمَتى أَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا) أي بالحقيقة، (سَقَطَ الْمَجَازُ) لأنه خلف عن الحقيقة، والخلف لا يعارض الأصل (فَيَكُونُ) العقد في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ [المائدة: 89] الآية لما ينعقد ويرتبط، وهو ربط اللفظ باللفظ لإيجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لإثبات البر، وربط لفظ البيع بالشراء لإثبات الملك.

وهذا أقرب إلى الحقيقة؛ لأن أصل العقد عقد الحبل، وهو شد بعضه ببعض، ثم استعير للألفاظ التي عقد بعضها ببعض لإيجاب حكم، ثم استعير لما يكون سبباً لهذا الربط، وهو عزم القلب، فكان الحمل على ربط اللفظ أولى؛ لأنه أقرب إلى الحقيقة.

ثم هذا العقد إنما يوجد فيما يتصور فيه البر، وهو اليمين المنعقدة في المستقبل.

وأما في الغموس فلا يتصور ذلك، فلا يجب فيه الكفارة.

قال الشافعي: المراد بالعقد عزم القلب وقصده، فأوجب الكفارة في اليمين الغموس، وهو الحلف على أمر ماض بتعمد الكذب فيه؛ لأن القصد موجود فيه.

ألا يرى أن اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد تسمى لغواً.

وكذا حمل النكاح المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: 22] على الوطء أولى من حمله على العقد كما ذهب إليه الشافعي؛ لأن النكاح يستعمل في الوطئ كقوله

عليه السلام: «ناكح اليد ملعون»[1] على ما رواه الفقهاء دون المحدثين من العلماء، وفي العقد أيضاً كما قال تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى﴾ [النساء: 3]، إلا أن استعماله في الوطء حقيقة؛ لأنه موضوع للضم، وهو موجود في الوطء دون العقد.

وحاصله: أن الشافعي حمل النكاح المذكور في الآية الأولى على العقد قياساً له على النكاح في الآية الثانية وغيرها، فإنه أريد به العقد إجماعاً[2].

قلنا: العمل بالحقيقة أولى من العمل بالمجاز.

وأما حمله على العقد فيما تلوه فلما احتف به من القرائن الصارفة إليه من السياق والسباق والاقتران بالعدد ولا نزاع فيه. وإنما النزاع عند عدم القرائن. وهذا مختار فخر الإسلام، لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على أن النكاح المذكور في الآية الأولى هو العقد أيضاً.

ولعل وجهه: أن نفي العقد أبلغ من نفي الوطء، وأبعد عن ترك الأولى.

من ثمة قال بعض العلماء: لم يذكر في القرآن الوطء بلفظ يدل على حقيقة.

(وَمِنْ حُكْمِهِمَا) أي الحقيقة والمجاز (اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ) أي في وقت واحد بأن يكون كل منهما متعلق الحكم، نحو: «لا تقتل الأسد»، وتريد السبع والرجل الشجاع؛ لأن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص، والمجاز كالثوب المستعار، والحقيقة كالثوب المملوك، فاستحالة اجتماعهما كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد.

وذهب الشافعي إلى جوازه إذا صح الجمع بينهما كما في قولك: «لا تقتل أسداً» وتريد به سبعاً ورجلاً شجاعاً، وإذا لم يصح لا يجوز كالأمر في الوجوب والإباحة. فإن العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما. ويدل على جوازه قوله تعالى: ﴿اهْبِطُوا﴾[3] خطاباً لآدم وحواء وإبليس مع أن الصيغة حقيقة للمذكر، مجاز في المؤنث، كذا ذكره ابن الملك[4].

وفيه أنه مبني على التغليب، وهو مجاز لا على الجمع بين الحقيقة والمجاز.

ثم اعلم أنه لا نزاع في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معاً بحيث يكون اللفظ الواحد بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً.

---

1 قال الرهاوي في حاشية المنار: لا أصل له. (انظر: كشف الخفاء 431/2).

2 مجازاً ليكون سبباً للضم والاجتماع.

3 سورة البقرة: 36، 38، 61، وسورة الأعراف: 24.

4 شرح المنار لابن ملك، ص 370.

وكذا لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من أفراده. وهذا هو المسمى بعموم المجاز عندنا، وهذا أصل كبير يدفع به كل ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى الشهرة ما يتراءى من الزيادة على النص بخبر الواحد.

ويتفرع على هذا المبحث: أنه إذا أوصى لمواليه بثلث ماله لا تتناول موالي الموالي، وإذا كان له مُعْتَق واحد يستحق نصف الثلث، ويكون النصف الثاني للورثة لا لمولى الموالي.

ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث؛ لأن للمثنى حكم الجمع في الوصية اعتباراً لها بالميراث؛ لأنها أخته لما سبق من أنه متى أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز؛ لأن معتق الإنسان حقيقة لمن باشر بعتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته إعتاقهم، ولكنه صار سبباً له، وقد أريد منه الحقيقة، فلا يراد المجاز، ولا يعطي لمولى الموالي شيء من الثلث؛ لأن اسم الموالي مجاز فيه، ولو لم يكن له معتق واحد ولا أولاده؛ لأن الموالي حقيقة فيهم أيضاً كان الثلث لموالي معتقه.

وكذا لا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الأشربة إذا شرب منه في إيجاب الحد بالخمر؛ لأن الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، وإطلاقه على غيره[1] مجاز بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل. وإذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص، وهو قوله عليه السلام: «من شرب الخمر فاجلدوه» كما أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث أبي هريرة يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما.

وقال الشافعي: يلحق في إيجاب الحد بالخمر لمخامرته العقل، فيجب الحد بشرب القليل من سائر الأشربة المسكرة كما في الخمر مستدلاً بالحديث المذكور حيث يشير إلى أن سائر الأشربة خمر لمخامرة العقل، فتدخل تحت عموم النص، وقد التحقت بها سائر الأشربة في إيجاب الحد عند السكر، فكذا القليل.

والجواب: ما مر من امتناع الجمع بينهما فكل ما مر على أصله.

وأما وجوب الحد في الكثير، فقد ثبت بالإجماع، وبقوله عليه السلام: «المسكر من كل شراب»[2] لا بطريق الإلحاق.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت إيجاب الحد في الجميع

---

1 من الأشربة المسكرة.

2 أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الأشربة وغيرها، والطبراني في المعجم الكبير 338/10، والبيهقي في سننه الكبرى في كتاب الأشربة والحد فيها (باب ما يحتج به من رخص في المسكر إذا لم يشرب منه ما يسكره والجواب عنه).

بعموم المجاز؟

قلت؛ لأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة، ولو سلم أن يراد بالخمر ما يخامر العقل ويثبت إيجاب الحد في الجميع بعموم المجاز، فهو خارج عن البحث؛ لأن البحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز[1].

وكذا لا يراد بنو بنيه في الوصية لأبنائه؛ لأن اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه، والمجاز لا يزاحم الحقيقة، وهذا قول أبي حنيفة.

وقالا: يدخل بنو بنيه في الوصية؛ لأن اسم البنين يتناول الفريقين عرفاً فيتناولهم عموم المجاز.

وصورة المسألة: ما إذا أوصى لأبناء زيد بثلث ماله، ولزيد أبناء وأبناء أبناء تنصرف إلى أبنائه دون أبناء أبنائه عند أبي حنيفة ليستوي فيه الاثنان فصاعداً، وإذا انفرد واحد كان له السدس عملاً بالحقيقة؛ لأن اسم الابن حقيقة فيمن يولد منه بلا واسطة، وقد أريد اتفاقاً، فلا يجوز المجاز، وهو بنو بنيه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وعندهما: تنصرف الوصية لأبنائه وأبناء أبنائه بالتسوية بينهم عملاً بعموم المجاز حيث يطلق الأبناء عرفاً على الفريقين جميعاً.

فلو كان لزيد ذكور وإناث ينصرف الثلث إلى الذكور دون الإناث؛ لأن الحقيقة وهي الذكورة متحققة مرادة بالإجماع، فلا تجوز إرادة المجاز، وهو الذكور والإناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما وهو قول أبي حنيفة أوّلاً الثلث بين ذكورهم وإناثهم جميعاً عملاً بالعرف لا قولاً بجواز الجمع فإن لم يكن لزيد إلا إناث خاصة، فلا شيء لهن اتفاقاً لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي.

فلو كانت الوصية بلفظ الأولاد انصرفت لمن كان من صلبه ذكوراً كانوا أو إناثاً خاصّاً كانوا أو مختلطين.

فلو كان له أولاد وأولاد أولاد انصرفت الوصية للصلبيين منهم خاصة عند أبي حنيفة، وعندهما للفريقين جميعاً.

وقيل: ينصرف إلى الصلبيين اتفاقاً لعدم العرف في إطلاق لفظ الأولاد على أولاد الابن بخلاف لفظ الأبناء.

1 لا في عموم المجاز.

وكذا لا يراد اللمس باليد في قوله تعالى: ﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: 43]؛ لأن المجاز وهو الجماع مراد بالإجماع حتى أحلوا للجنب التيمم بهذا النص، ولا ذكر له في كتاب الله تعالى إلا ههنا، فلم يبق الحقيقة مرادة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وقد نقل الغزالي عن الشافعي أنه قال: احمل آية اللمس على المس باليد والوطء جميعاً ذكره ابن الملك[1].

قال الرهاوي: وحاصل هذا النقل ليعلمنا أن الشافعي حمل المس على حقيقته ومجازه؛ لأن الجمع بينهما جائز عنده على أصله[2].

قلت: الأظهر أن مراد الشافعي بهذا أنه يحمل آية اللمس باعتبار قراءتها من القصر والمد على المس والوطء.

لا يقال: التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ معنى عندنا، فلا يجوز، فلم يثبت حل التيمم للجنب إلا بالآية، (وذلك بحمل المس فيها على المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس باليد)[3].

وفي التلويح: فإن قيل: لا إجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه، فعنده المراد بها المس باليد، ولا صحة لتيمم الجنب.

قلنا: أراد إجماع من بَعْد الصحابة، بل إجماع الأئمة الأربعة.

وفيه بحث؛ لأن منهم من حملها على المس باليد، وجوز تيمم الجنب بدليل آخر[4].

وإنما يقع الحلف على الملك والإجارة وعلى الدخول حافياً ومتنعلاً فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز، وهو الدخول ونسبة السكنى. فلا يرد نقضاً على الأصول المذكورة بأن من حلف أن لا يدخل دار فلان وداره المملوكة داره حقيقة، والمستأجرة داره مجازاً لصحة النفي يحنث الحالف إذا دخل داره مملوكة أو غير مملوكة، وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وكذا وضع القدم حقيقة في الحافي مجاز في المتنعل.

وبيان جواب الثاني: أن وضع القدم سبب الدخول، فذكر السبب وأَرَادَ المسبب، والدخول

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 380-386.

2 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 386.

3 ساقط في م.

4 التلويح 199/1.

يشمل الحافي وغيره، وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف؛ لأن غرضه منع نفسه عن الدخول، لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز. وهذا إذا لم يكن له نية نوى.

أما لو نوى أن لا يضع قدمه حافياً فدخلها متنعلاً أو ماشياً فدخلها راكباً لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء؛ لأنه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة.

ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء؛ لأنه مهجور غير مستعمل.

وفي التلويح: فإن قلت: قد صرح في المبسوط والمحيط[1] بأن الدخول ماشياً حقيقة غير مهجورة، حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكباً.

قلت: كأن المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشياً، وهي غير مهجورة، بخلاف الحقيقة اللغوية، أعني وضع القدم، سواء كان مع الدخول أو بدونه، حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث، ذكره قاضيخان[2].

وبيان جواب الأول: أن الحامل على هذه اليمين المعاداة، والدار ليست بصالحة لها، وأريد بدار فلان دار يسكنها فلان، والدار المسكونة لفلان أعم من أن يكون مملوكة له أو غير مملوكة.

وتوضيحه: أن المراد به أن يكون الدار مضافة إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة، وهو أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها، بل لبعض ساكنها، إلا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر، وقد تكون دلالة بأن تكون الدار مِلكاً له فيتمكن من السكنى فيها. فيحنث بالدخول في دار تكون ملكاً لفلان ولا يكون هو ساكناً فيها، سواء كان غيره ساكناً فيها أو لا، لقيام دليل السكنى التقديري، وهو الملك، صرح به في الخانية[3] والظهيرية[4].

---

1 المحيط لبرهان الإسلام السرخسي.

2 التلويح 201/1.

3 تاتارخانية في الفتاوى، للإمام الفقيه عالم بن علاء الحنفي. وهو كتاب عظيم في مجلدات. جمع فيه مسائل المحيط البرهاني والذخيرة والخانية والظهيرية. وجعل الميم علامة للمحيط، وذكر اسم الباقي وقدم باباً في ذكر العلم، ثم رتب على أبواب الهداية. وذكر أنه أشار إلى جمعه الخان الأعظم تاتارخان، ولم يسم، ولذلك اشتهر به. وقيل: إنه سماه زاد المسافر، ثم إن الإمام إبراهيم بن محمد الحلبي المتوفى سنة ست وخمسين وتسعمائة، لخصه في مجلد، وانتخب منه ما هو غريب أو كثير الوقوع، وليس في الكتب المتداولة، والتزم بتصريح أسامي الكتب، وقال: متى أطلق الخلاصة فالمراد بها شرح التهذيب، وأما المشهورة فتقيد بالفتاوى. (انظر: كشف الظنون 268/1).

4 الفتاوى الظهيرية: لظهير الدين أبي بكر محمد بن أحمد القاضي المحتسب ببخارا البخاري الحنفي، المتوفى سنة 619هـ، تسع عشرة وستمائة. ذكر فيها أنه جمع كتاباً من الواقعات والنوازل مما يشتد الافتقار إليه وفوائد غير هذه.

لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكناً فيها لا يحنث، لانقطاع النسبة بفعل غيره، كذا في التلويح[1].

ثم قال في الأصل[2]: وإنما يحنث إذا قدم ليلاً، أو نهاراً، في قوله: عبده حر يوم يقدم فلان؛ لأن المراد باليوم الوقت مجازاً، وهو عام شامل لليل والنهار.

وبيانه: أنه إذا قال: عبده حر يوم يقدم زيد ولم ينو شيئاً، فقدم زيد ليلاً أو نهاراً عتق، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن اليوم حقيقة في النهار، مجاز في الليل كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ [الأنفال: 16]، فإن التولي عن الزحف حرام مطلقاً ليلاً كان أو نهاراً.

وجوابه ما ذكره في التبيين: أن النهار للبياض خاصة، وهو من طلوع الشمس إلى غروبها، والليل للسواد خاصة، وهو ضد النهار، واليوم من طلوع الفجر إلى الغروب، وعليه الفقهاء.

وقيل: من طلوع الشمس، وعليه الحكماء.

وقيل: النهار ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولا من اليوم.

وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار، إلا أن المتعارف استعماله في مطلق الوقت إذا قرن بفعل لا يمتد، وفي بياض النهار إذا قرن بفعل ممتد، واستعمال الناس حجة يجب العمل بها.

ثم الفعل الممتد هو ما يصح تقديره بمدة، مثل: لبست الثوب يومين، وركبت الفرس يوماً، بخلاف: قدمت يومين، ودخلت ثلاثة أيام، وفيه إشارة إلى أن المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم، لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم. وذلك لأن اليوم حقيقة في النهار، فلا يُعْدَلُ عنه إلا عند تعذره، وذلك فيما إذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد؛ لأن الفعل المنسوب إلى ظرف الزمان بواسطة تقدير «في» دون ذكره يقتضي كون الظرف معياراً له غير زائد عليه، مثل: صمت الشهر، يدل على صوم جميع أيامه بخلاف: صمت في الشهر.

فإذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معياراً له، فيصح حمل اليوم على حقيقته، وهو ما امتد

= وانتخب الشيخ العلامة بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، المتوفى سنة 855هـ، خمس وخمسين وثمانمائة، منها ما يكثر الاحتياج إليه بحذف ما كثر الاطلاع عليه، وسماه المسائل البدرية المنتخبة من الفتاوى الظهيرية.
قال: وهو كتاب مشتمل على مسائل من كتب المتقدمين لا يستغني عنها علماء المتأخرين.
انظر: كشف الظنون 1226/2.

1 التلويح 201/1-202.

2 وفي متن النار.

من الطلوع إلى الغروب. وإذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف؛ لأن الممتد لا يكون معياراً لغير الممتد، فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد، بل يجب أن يكون مجازاً عن جزء من الزمان، لا يعتبر في العرف ممتداً، وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل.

فإن قلت: قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف إليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم أتزوجك أو أكلمك: إن التزوج أو التكلم لا يمتد. وكذا وقع في جامع الصغير، وأيمان الهداية.

قلت: هو من تسامحاتهم؛ حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف إليه في الامتداد وعدمه.

وأما إذا اختلفا في مثل: أمرك بيدك يوم يقدم زيد، فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف، لا ما أضيف إليه، حتى لو قدم ليلاً لا يكون الأمر بيدها، لأن كون الأمر بيدها مما يمتد، كذا في التلويح[1].

وفي الأصل[2] أيضاً: وإنما أريد النذرُ واليمينُ، إذا قال: «لله عليَّ صوم رجب» ونوى به اليمين، لأنه نذرٌ بصيغته، يمين بموجبه.

وبيانه: أنه إشارة إلى سؤال متضمن لإشكال، وهو أنه إذا قال إنسان: «لله عليَّ صوم رجب»، ونوى به النذر واليمين معاً أو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذراً ويميناً عند أبي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذراً، والكفارة لكونه يميناً.

وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة، وهي النية.

والجواب: أنه نذر بصيغته، يمين بموجبه، أي: أثره الثابت، وهو لزوم المنذور؛ لأنه هو المقصود بصيغة النذر، ولا بد أن يكون المنذور قبل النذر مباح الترك؛ إذ لا نذر في الواجب، فصار النذر تحريماً للمباح، وتحريم المباح يمين؛ لأن النبي عليه السلام حرم مارية القبطية على نفسه، فسمى الله تعالى ذلك يميناً، وأوجب فيه الكفارة حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾ [التحريم: 1]، إلى أن قال: ﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم: 2]، أي شرع لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح، وعليه الأكثرون.

وقيل: في الاستدلال بالآية على أن تحريم المباح يمين نظر؛ لأن النبي ﷺ حلف صريحاً، فإنه

---

1 التلويح 203/1.

2 يعني متن المنار.

قال: والله لا أقربها ـ على ما ذكر في الكشاف[1] ـ، فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين.

---

1 قال الزمخشري 1119-1120: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾ فيه معنيان:
أحدهما: قد شرع الله لكم الاستثناء في أيمانكم من قولك: حلل فلان في يمينه، إذا استثنى فيها. ومنه: حلاً أبيت اللعن بمعنى: استثن في يمينك إذا أطلقها؛ وذلك أن يقول: «إن شاء الله» عقيبها حتى لا يحنث.
والثاني: قد شرع الله لكم تحلتها بالكفارة. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يموت لرجل ثلاثة أولاد فتمسه النار إلا تحلة القسم» (أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب البر والصلاة والآداب، باب: فضل من يموت له ولد فيحتسبه).
وقول ذي الرمة: قليلاً كتحليل الألي.
فإن قلت: ما حكم تحريم الحلال؟
قلت: قد اختلف فيه؟
فأبو حنيفة: يراه يَميناً في كل شيء، ويعتبر الانتفاع المقصود في ما يحرمه؛ فإذا حرّم طعاماً، فقد حلف على أكله، أو أمة فعلى وطئها، أو زوجة فعلى الإيلاء منها إذا لم يكن له نية؛ وإن نوى الظهار فظهار؛ وإن نوى الطلاق فطلاق بائن. وكذلك إن نوى ثنتين وإن نوى ثلاثاً فكما نوى. وإن قال: نويت الكذب دين في ما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء بإبطال الإيلاء. وإن قال: كل حلال علي حرام فعلى الطعام والشراب إذا لم ينو وإلا فعلى ما نوى.
ولا يراه الشافعي يَميناً.
ولكن سبباً في الكفارة في النساء وحدهن وإن نوى الطلاق فهو رجعي عنده.
وعن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد رضي الله عنهم: أن الحرام يمين.
وعن عمر: إذا نوى الطلاق فرجعي.
وعن علي رضي الله عنه: ثلاث.
وعن زيد: واحدة بائنة.
وعن عثمان: ظهار.
وكان مسروق لا يراه شيئاً، ويقول: ما أبالي أحرمتها أم قصعة من ثريد، وكذلك عن الشعبي قال: ليس بشيء محتجّاً بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: 116]، وقوله تعالى: ﴿لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: 87] وما لم يحرمه الله تعالى فليس لأحد أن يحرمه، ولا أن يصير بتحريمه حراماً. ولم يثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: لما أحله الله: هو حرام علي، وإنما امتنع من مارية ليمين تقدمت منه، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «والله لا أقربها بعد اليوم». فقيل له: «لم تحرم ما أحل الله لك» أي لم تمتنع منه بسبب اليمين. يعني: قدم على ما حلفت عليه، وكفر عن يمينك، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ﴾ [القصص12] أي منعناه منها. وظاهر قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ أنه كانت منه يمين.
فإن قلت: هل كفر رسول الله ﷺ لذلك؟
قلت: عن الحسن: أنه لم يكفر؛ لأنه كان مغفوراً له ما تقدم من ذنبه وما تأخر (أخرجه أبو داود في المراسيل، باب: في الحرام)، وإنما هو تعليم للمؤمنين.
وعن مقاتل: أن رسول الله ﷺ أعتق رقبة في تحريم مارية.
﴿وَاللهُ مَوْلاَكُمْ﴾ سيدكم ومتولي أموركم ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ﴾ بما يصلحكم فيشرعه لكم ﴿الْحَكِيمُ﴾، فلا يأمركم، ولا ينهاكم إلا بما توجبه الحكمة.
وقيل: مولاكم أولى بكم من أنفسكم فكانت نصيحته أنفع لكم من نصائحكم لأنفسكم.

وأجيب: بأنه على تقدير صحته لا يمنع الاستدلال على أن تحريم المباح يمين، إنما هو بنص الآية المذكورة حيث سمى فيها تحريم المباح يميناً، فإن هذا كافٍ في المدعى.

وأما حكاية النبي عليه السلام فإنما هي سبب لنزول الآية، والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا.

فإن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة، كذا في التوضيح[1].

وقال في التلويح: لأن التمسك إنما هو باللفظ، وهو عام، وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ، ولا يقتضي اقتصاره عليه، ولأنه قد اشتهر في الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وهي أسباب خاصة، من غير قصر لها على تلك الأسباب، فيكون إجماعاً على أن العبرة لعموم اللفظ. وذلك كآية الظهار، نزلت في خولة امرأة أوس بن صامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، وآية السرقة في سرقة رداء صفوان، أو في سرقة المجن، وكقوله عليه السلام: «أيما إهاب دُبِغَ فقد طَهُرَ»[2] ورد في شاة ميمونة، وقوله عليه السلام:

---

1 التوضيح 145/1.

2 قال الزيلعي في نصب الراية 115/1-120: قلت: روي من حديث ابن عباس. ومن حديث ابن عمر. أما حديث ابن عباس فرواه النسائي في سننه في كتاب الفرع والعتيرة، والترمذي، وابن ماجه في كتاب اللباس من حديث زيد بن أسلم عن عبد الرحمن بن وعلة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» انتهى. قال الترمذي: حديث حسن صحيح، فسره النضر بن شميل وقال: إنما يقال: «إهاب» لجلد ما يؤكل لحمه، انتهى. ورواه مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم عن ابن وعلة سواء. ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع السادس والمائة، من القسم الثاني، ورواه أحمد والشافعي وإسحاق بن راهويه. والبزار في مسانيدهم، ورواه البزار من حديث يحيى بن سعيد عن ابن وعلة، ومن حديث القعقاع بن حكم عنه، ثم قال: وإنما رويناه كذلك لئلا يقول جاهل: إن عبد الرحمن رجل مجهول، وروى عنه أيضاً عبد الله بن هبيرة، انتهى كلامه.
واعلم أن كثيراً من أهل العلم المتقدمين والمتأخرين عزوا هذا الحديث في كتبهم إلى مسلم، وهو وهم، وممن فعل ذلك البيهقي في سننه، وإنما رواه مسلم بلفظ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»، واعتذر عنه الشيخ تقي الدين في الإمام فقال: والبيهقي وقع له مثل في كتابه كثيراً، ويريد به أصل الحديث لا كل لفظة منه، قال: وذلك عندنا معيب جداً إذا قصد الاحتجاج بلفظة معينة؛ لأن فيه إيهام أن اللفظ المذكور أخرجه مسلم، مع أن المحدثين أعذر في هذا من الفقهاء؛ لأن مقصود المحدثين الإسناد ومعرفة المخرج، وعلى هذا الأسلوب ألفوا كتب الأطراف. فأما الفقيه الذي يختلف نظره باختلاف اللفظ، فلا ينبغي له أن يحتج بأحد المخرجين، إلا إذا كانت اللفظة فيه، انتهى.
وأما حديث ابن عمر فأخرجه الدارقطني في سننه عن إبراهيم بن طهمان عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» انتهى. قال الدارقطني: إسناده حسن، انتهى.

«خُلِقَ الماءُ طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»[1]، ورد جواباً بالسؤال عن بئر بضاعة، انتهى[2].

وقيل: الأولى أن يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله ﷺ قال: «كفارة النذر كفارة اليمين».

ومعناه: والله أعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة.

فهذا أحد الأجوبة المشهورة عن الإشكال في المسألة المذكورة.

والثاني: ما ذكره شمس الأئمة أن لله يمين مثل لفظ: والله.

قال ابن عباس: دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى أخرج وكلمة عليّ نذر إلا أن هذا الكلام غلب عند الإطلاق على النذر عادة، فإذا نواها فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فتعمل بنيته ولا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة.

فعلى هذا الجواب لو قال: نذرت أن أصوم رجباً ونوى النذر واليمين لا يكون إلا نذراً لعدم لفظ يصح نية اليمين فيه.

وعلى الأول: يكون نذراً ويميناً لعدم التعويل فيه على وجود ما يفيده في الألفاظ.

واعلم أن المجوزين للجمع بين الحقيقة والمجاز تمسكوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 56]، فإن الصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار.

والجواب على وجه الصواب: أن معنى يصلون: يثنون.

---

1 ولم يرد الحديث بهذا اللفظ، ولكن ورد بلفظ: «الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه».
قال الزيلعي في نصب الراية 1/94-95: قلت: غريب بهذا اللفظ، وروى ابن ماجه في سننه من حديث رشدين بن سعد عن معاوية بن صالح عن راشد بن سعد عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الماء طهور لا ينجسه إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه» انتهى. وهذا الحديث ضعيف، فإن رشدين بن سعد جرحه النسائي وابن حبان وأبو حاتم ومعاوية بن صالح قال أبو حاتم: لا يحتج به. ورواه الطبراني في معجمه والبيهقي والدارقطني في سننهما، ولم يذكروا فيه اللون. قال الدارقطني: لم يرفعه غير رشدين بن سعد، وليس بالقوي، انتهى. واعترضه الشيخ تقي الدين في الإمام فقال: إنه قد رفع من وجهين غير طريق رشدين أخرجهما البيهقي: أحدهما: عن عطية بن بقية بن الوليد عن أبيه عن ثور بن يزيد عن راشد بن سعد عن أبي أمامة عن النبي ﷺ: «أن الماء طاهر إلا إن تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة تحدث فيها» انتهى. الثاني: عن حفص بن عمر حدثنا ثور بن يزيد عن راشد بن سعد عن أبي أمامة مرفوعاً: «الماء لا ينجس إلا ما غير طعمه أو ريحه» انتهى.
قال البيهقي: والحديث غير قوي، ورواه عبد الرزاق في مصنفه والدارقطني في سننه عن الأحوص بن حكيم عن راشد بن سعد عن النبي ﷺ مرسلا والأحوص فيه مقال، انتهى.

2 التلويح 1/145-146.

وأما تمسكهم بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ﴾ [الحج: 18] الآية حيث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم.

وسجود العقلاء: وضع الجبهة.

وسجود غيرهم: الانقياد والطاعة.

فالجواب عنه: أن المراد بالسجود هو مطلق الانقياد سواء فيه الحيوانات والجمادات والعباد.

ولما كان المقصود من الناس جميعاً الانقياد الخاص، قال تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ [الحج: 18] حيث (لم يوجد)[1] منهم القيام بهذا الخطاب.

وأما قول صاحب التوضيح: وما ذكر أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل، لأن الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يمسهم الانقياد أصلاً، وأيضاً لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع، ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا من يحكم باستحالة التسبيح في الجمادات، والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة، مع أن محكم الكتاب ناطق بهذا[2].

وفي التلويح: ينبغي أن يكون إشارة إلى شهادة الأعضاء والجوارح، لا إلى حقيقة التسبيح، فإن أكثر المفسرين على أنه مأول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ونحو ذلك، فيكف يكون محكماً، اللهم إلا أن يراد بالمحكم المتضح المعنى[3].

وأما قوله: «ولا يحكم باستحالته» الخ ففيه نظر؛ لأن الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله تعالى، بل باعتبار أن ليس لها وجوده ولا جباه، كما يحكم عليها باستحالة المشي بالأرجل، ولبطش بالأيدي، والنظر بالأعين، بخلاف التسبيح، فإنه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بإيجاد القدرة الإلهية كما روي ذلك عن الحصا والجذع، وكذا شهادة الأعضاء والجوارح على أنه يمكن حمل تسبيحها على الكلام النفسي والمعنى الأنسي في ذكر القلبي الإنسي.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44] في الذكر القلبي يحقق أن المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على الوحدانية فممنوع؛ إذ معناه: أن المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها، لإخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق، بل الأنسب لحقيقة

---

1 وفي ل: يوجد.

2 التوضيح 1/159-160.

3 التلويح 1/160.

التسبيح لا تسمعون لا تفقهون.

ثم قال صاحب التلويح: فالأظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل، أي ويسجد كثير من الناس، على أن المراد بالسجود الأول الانقياد والخضوع، وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الأرض، وبالثاني سجود الطاعة والعبادة، وهو غير شامل لجميع الناس، انتهى[1].

وهو ينافي ما ذكره صاحب التوضيح حيث قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 56]، قد أوردوا على هذه الآية من قِبَلِنا إشكالاً فاسداً، وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه، فإن الفعل متعددٌ بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ «يصلي».

وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى، لا بحسب اللفظ، لعدم الاحتياج إلى هذا.

وهذا الإشكال من قبلنا فاسد؛ لأنا لا نجوّز في مثل هذه الصورة، أي في صورة تعدد الضمائر أيضاً، فتكون الآية من المتنازع فيه، انتهى[2].

فالأولى ما قدمناه من أن قوله: ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ [الحج: 18] جملة معترضة بيانية أو حالية.

ثم إن كانت الحقيقة متعذرة، وهي ما لا يوصل إليه إلا بمشقة تحول القول إلى المجاز بالإجماع، كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة تحولت اليمين من الحقيقة إلى ما يخرج منها النخلة من طلع وجمار وبسر ورطب وتمر ونبيذ وخل متخذ منه على خلاف فيهما مجازاً بذكر الشيء وإرادة مجاوره.

وإن لم يكن لها ثمر كشجر، الخلاف فثمنها، ولو تكلف وأكل من عين النخلة، وهو ورقها وخشبها لا يحنث في الصحيح. وهذا إذا لم يكن له نية.

فأما إذا نوى شيئاً يقع على ما نوى إن كان اللفظ محتملاً لذلك كذا نقل عن الإمام شمس الأئمة الكردري[3].

---

1 التلويح 159/1.

2 التوضيح 157/1-158.

3 ومحمد بن عبد الستار بن محمد العمادي، أبو الوحدة، المعروف بشمس الأئمة الكردري. تفقه على برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر، صاحب الهداية، والورشكي، والعتابي، وغيرهم. وتفقه عليه محمد بن محمود الكردري، وحميد الدين الضرير، وغيرهما. مولده سنة تسع وخمسين وخمسمائة، في ثاني عشر ذي القعدة. وتوفي ببخاري يوم الجمعة، تاسع المحرم، سنة اثنتين وأربعين وستمائة. شرح مختصر الشيخ حسام الدين الاخسيكثي.
انظر: تاج التراجم ص 267-268.

ولو أضاف يمينه إلى الشجر الذي يمكن أكل عينه كقصب السكر يقع يمينه على أكل عينه.
فإن قلت: المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير متعذر، بل المتعذر أكلها؟
قلت: اليمين إذا دخلت في النفي كانت للمنع، فموجب اليمين أن يصير ممنوعاً باليمين، وما لا يكون ماكولاً لا يكون ممنوعاً باليمين.
وأما إذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه؛ لأن الحقيقة مهجورة.
واختلفوا فيما إذا أكل عين الدقيق؟
فقيل: يحنث[1].
وقيل: لا يحنث، وهو الأشبه بالفقه، والأصح في الاعتبار؛ لأن الحقيقة لما اهتجرت لم تكن مرادة من الكلام، فلم يتعلق بها حكم من الأحكام[2] (وكذا صير إلى المجاز)[3].
وكذا إذا كانت الحقيقة مهجورة، وهي ما يمكن وصوله إليها بلا مشقة إلا أن الناس (هجروه وتركوه)[4] كما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان؛ لأن حقيقته وضع قدمه حافياً، وإذا لم يدخل (وهو)[5] ممكن، لكنه (مهجور عرفاً)[6] والمهجور عرفاً كالمتعذر، فانصرف اليمين إلى الدخول مطلقاً، وهو المجاز المتعارف فيحنث إن دخلها حافياً أو متنقلاً راكباً أو ماشياً، ولا يحنث بمجرد وضع القدم من غير دخول بأن اضطجع ووضع قدمه في الدار بحيث يكون باقي جسده خارجها.
ثم الحنث بالدخول حافياً لا من جهة كونه حقيقة، بل من جهة أن ذلك صار فرداً من أفراد المجاز، وهو معنى عموم المجاز، فإنه استعمال اللفظ في معنى مجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من أفرادها.
فإن قلت: قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشياً حقيقة غير مهجورة؟
قلت: كأنهما أراد أنه صار حقيقة عرفية، وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التي هي وضع القدم مطلقاً.
ثم المهجور شرعاً كالمهجور عادة، حتى ينصرف التوكل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً، أي

1 لأن الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها أولى.
2 لأن المجاز لما صار مراداً لتعذر الحقيقة لم يجز اعتبارها لامتناع الجمع.
3 ساقط في ل.
4 وفي م: هجروها وتركوها.
5 وفي ل ساقط.
6 وفي ل ساقط.

بـ«نعم»، أو «لا» مجازاً بطريق إطلاق اسم الخاص، وهو الخصومة على العام، وهو الجواب؛ لأنه يتناول الإقرار والإنكار[1].

والخصومة جوابها الإنكار فقط.

والخصومة مهجورة شرعاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾ [الأنفال: 46]، فيكون حراماً، فلا يأتيه المسلم بنفسه، فيصار إلى المجاز، وهو الجواب، حتى إذا ادعى رجل على آخر ألفاً، فوكل المدعى عليه رجلاً بالخصومة ليخاصم المدعى، فأقر الوكيل عند القاضي بأن موكلي أخذ الألف جاز.

وعند زفر والشافعي: لا يجوز؛ لأنه مأمور بالخصومة، ـ وهي المنازعة ـ، والإقرار مسالمة، ـ وهي ضد الخصومة ـ.

وأما إن أقر في غير مجلس القاضي لم يجز استحساناً عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف، إلا أنه لم يخرج من الوكالة عندهما في القياس، ولا يجوز إقراره في الوجهين، وهو قول أبي يوسف الأول وزفر والشافعي لما تقدم من أنه مأمور بالخصومة.

وقلنا: لا نسلم أنه مأمور بالخصومة؛ إذ لا يجوز أن يأمر المسلم بالحرام، فلما ثبت أن الخصومة مهجورة شرعاً صير إلى المجاز، وهو الجواب المتناول للأقرار والإنكار.

وأما قول أبي يوسف الأخير، وهو القول بصحة إقراره مطلقاً سواء كان في مجلس القاضي أو غيره فلأن المؤكل أقامه مقام نفسه، فيصح منه ما يصح من مؤكله في صحة الإقرار مطلقاً.

قلنا: جواب الخصومة إنما يكون بمجلس القاضي لترتبه على خصومة الآخر معه.

ولو كان اللفظ حقيقة مستعملة بأن لم يكن مهجورة شرعاً وعادة ومجازاً متعارفاً بأن يكون متبادراً إلى الفهم في العرف أو معناه يكون استعماله أكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة.

فالعمل بالحقيقة عند أبي حنيفة أولى؛ لأن المستعار لا يزاحم الأصل.

وعندهما: المجاز أولى بدلالة العرف كما إذا حلف لا يأكل حنطة أو من هذه الحنطة، فاليمين عنده على عينها، وعندهما على ما يتخذ منها.

وكذا إذا قال: لا يشرب من هذا الفرات.

فعنده: يحنث بأكل عين الحنطة والكرع من الفرات، وهو أن يتناول الماء بالفم من موضعه، ولا يحنث بأكل الخبز والشرب من الأواني المتخذة من الفرات.

---

1 لأن الجواب يتناول الإقرار بـ«نعم»، والإنكار بـ«لا».

وعندهما: يحنث بأكل ما يتخذ منها كما يحنث بأكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع؛ لأنه مجاز عن أكل ما تحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات، وهو بعمومه يتناول كليهما.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن يحنث بأكل السويق عندهما لوجود ما تحويه الحنطة؟

قلنا: السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما، ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلاً، فلا يحنث، كذا ذكره شمس الأئمة.

ومن هذا عرف أن ما قاله بعض الشراح: وعند محمد يحنث بأكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح.

ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث؛ لأن ماء الفرات انقطع منه بالنهر.

ولو قال: من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يؤخذ من الفرات سواء شرب بكرع أو بإناء يحنث بالاتفاق؛ لأنه عقد يمينه على ماء الفرات، وهذا الماء ماؤه وإن تحول إلى نهر آخر.

وهذا الخلاف فيما إذا لم ينو شيئاً.

فإن نوى الحقيقة أو المجاز يقع على ما نوى اتفاقاً.

فإن نوى لا يأكل الحنطة مثلاً حبّاً فيمينه على ما نوى بالاتفاق؛ لأنه نوى حقيقة كلامه.

وإن نوى أن لا يأكل ما يتخذ صحت نيته أيضاً بالاتفاق؛ لأنه نوى محتمل كلامه.

ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال، فالعبرة للحقيقة اتفاقاً.

وكذا إذا كانت الحقيقة مستعملة، والمجاز غير مستعمل، أو تكون الحقيقة أكثر استعمالاً.

وأما إذا كان المجاز أغلب استعمالاً منها، وهي مسألة الكتاب؟

فعند أبي حنيفة: العبرة للحقيقة.

وعندهما: العبرة للمجاز؛ لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط كالمهجور في مقابلة المستعمل، فيترك بالضرورة.

والجواب: أن الحمل على الحقيقة اللغوية أولى لأصالتها وبقاء استعمالها في موضعها الأصلي.

فقول أبي حنيفة أقرب إلى التحقيق، والله ولي التوفيق.

ثم اختلفوا في تفسير المتعارف؟

فقال مشايخ بلخ: المراد به التعامل.

وقال مشايخ العراق: المراد به التفاهم.

وقال مشايخ ما وراء النهر: ما قاله العراقيون قول أبي حنيفة، وما قاله مشايخ بلغ قولهما بدليل ما لو حلف لا يأكل لحماً فأكل لحم الآدمي أو الخنزير يحنث عنده؛ لأن التفاهم يقع عليه، فإنه يسمى لحماً.

وعندهما: لا يحنث؛ لأنهما لا يؤكلان عادة.

ثم المجاز المتعارف أولى عندهما مطلقاً سواء كان عامّاً متناولاً للحقيقة أم لا.

وفي كلام فخر الإسلام وغيره ما يدل على أنه إنما يترجح عندهما إذا علم الحقيقة.

هذا وعلى الأصلين المذكورين اختلف أبو حنيفة وصاحباه في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: 20]؟

فإن له حقيقة مستعملة، وهو ما يطلق عليه اسم القراءة، ومجازاً متعارفاً، وهو يسمى قراءة عرفاً.

فجوز أبو حنيفة القراءة في الصلاة بآية قصيرة.

وجوزاها بآية طويلة.

ولقائل أن يقول: ينبغي على أصله أن يجوز بما دون الآية كما جزم به القدوري[1].

وقال الصحيح من مذهب أبي حنيفة: أن ما يتناوله اسم القرآن تجوز به الصلاة.

والذي في الهداية وغيرها: أدنى ما يجوز به الصلاة عند أبي حنيفة آية؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل.

ثم أصلهما منقوض بما إذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة إجماعاً.

ويمكن الجواب عنه: بأنه إنما يحنث بذلك احتياطاً.

ولذا قال في الأسرار: ما قالاه احتياط. فإن قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾، ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ لا يتعارف

---

1 أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان، أبو الحسين، ابن أبي بكر القدوري، البغدادي، صاحب المختصر. ولد سنة اثنتين وستين وثلاثمائة. وتفقه على أبي عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني. وروى الحديث. وكان صدوقاً. وانتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق، وعظيم عندهم قدره، وارتفع جاهه. وكان حسن العبارة في النظر، جريئاً بلسانه، مديماً لتلاوة القرآن. صنف «المختصر» وشرح «مختصر» الكرخي. قلت: وصنف كتاب «التجريد» في سبعة أسفار، يشتمل على الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه؛ شرع في إملائه سنة خمس وأربعمائة. وكتاب «التقريب» في مسائل الخلاف بين أبي حنيفة وأصحابه مجرداً عن الدلائل. ثم صنف «التقريب» الثاني، فذكر المسائل بأدلتها. وله جزء حديثي رويناه عنه. مات ببغداد في يوم الأحد منتصف رجب سنة ثمان وعشرين وأربعمائة. وقال الذهبي: في خامس رجب. روى عنه الخطيب، وقال: كان صدوقاً. وكان يناظر الشيخ أبا حامد الأسفراييني. ولا أدري سبب نسبته إلى القدور. (انظر: تاج التراجم ص 98-99).

قرآناً، وهو قرآن حقيقة.

فمن حيث الحقيقة حرمت على الحائض والجنب.

ومن حيث العرف لم تجز صلاته احتياطاً فيهما.

وفي التوضيح[1]: لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها، يعني أن الحقيقة هي الأصل الراجح المقدّم في الاعتبار.

وإنما الخلاف في جهة الخلفية؟

فعندهما: هي الحكم، حتى يشترط في المجاز إمكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ.

وعنده: التكلم، حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا.

فقول القائل: هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقاً إن كان أصغر منه (سنّاً)[2]، وإن كان أكبر؟

فعنده: مجاز يثبت العتق لصحة اللفظ.

وعندهما: لغو لاستحالة المعنى الحقيقي، وهو أن يكون الأكبر مخلوقاً من نطفة الأصغر.

وفي التلويح: ثم لا يخفى أن المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء أكثر من أن يحصى، بل في كلام الله تعالى أيضاً[3]، كما يقال: فلان طويل النجاد قصداً بطويل النجاد إلى طول القامة، فيصح الكلام، وإن لم يكن نجاد قط، بل وإن استحال المعنى الحقيقي، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67]، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، وأمثال ذلك. فإن هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب[4].

(وَتُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ) أي بخمسة من الأشياء كما عرف بالاستقراء:

1 ـ (بِدَلاَلَةِ الْعَادَةِ) أي على تركها.

والعادة: عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة.

وهي عرفية وشرعية.

---

1 هنا نقل المصنف من التوضيح مفهوماً، والنص بلفظه: «اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها، ثم اختلفوا في أن الخلفية في حق التكلم أو في حق الحكم؟

فعندهما: في حق الحكم، أي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز، كثبوت الحرية مثلاً بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة، كثبوت البنوة مثلاً...». (انظر التوضيح: 1/186-187).

2 ساقط في ل.

3 التلويح: 1/189.

4 التلويح: 1/166.

أما العرفية سواء كانت عامة أو خاصة: فهي أن يصير اللفظ مستعملاً عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر إلى أذهانهم عند سماع غير ذلك المعنى، ولا يستعملونه إلا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث إن الحقيقة قد صارت مهجورة به فيما بينهم.

وأما الشرعية: فهي أن يصير اللفظ مستعملاً في معنى لا يستعمل إلا فيه بحيث تصير الحقيقة اللغوية مهجورة؛ لأن المقصود من الكلام الإفهام.

فمتى صار اللفظ في العرف أو الشرع بحيث لا يفهم منه إلا ذلك المعنى وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة في العرفية أو الشرعية لتبادر الذهن إليه من غير قرينة.

وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة إليه مجازاً لعدم انتقال الذهن إليها من غير قرينة كالنذر بالصلاة والحج.

فإن الصلاة لغة: الدعاء كما في قوله عليه السلام: «وإذا كان صائماً فليصل» أي ليدع.

ثم نقلت إلى الأركان المعهودة، واستعملت فيها، وترك معناها لغة.

فلو نذر أن يصلي يحمل على الأركان.

وكذا الحج لغة: القصد.

ثم نقل إلى القصد إلى مكة للنسك المعروف.

وهذا بناء على أن الحقائق الشرعية منقولات من معانيها اللغوية لا، كما قال بعضهم: إنها موضوعة بوضع جديد ابتدائي.

وكما إذا حلف لا يأكل رأساً، فالحقيقة ما يسمى رأساً، وهو متروك عادة، يقع يمينه على ما يكبس في التنانير ويسلق بدلالة العادة.

2 ـ (وَاللَّفْظِ في نَفْسِهِ) أي وكذا يترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه، وهو أن يكون اللفظ متناولاً لأفراد على سبيل الحقيقة.

ثم خص بالبعض لكون بعض الأفراد ناقصاً وكاملاً.

وهذا القسم على نوعين:

أحدهما: أن يكون اللفظ منبئاً عن الكمال في مسماه لغة، وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع قصور، فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من أن المطلق ينصرف إلى الكامل.

وثانيهما: أن يكون اللفظ منبئاً عن القصور في مسماه، وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع كمال، فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل، كصرف اللفظ إلى معناه الوضعي

عند الإطلاق كما إذا حلف لا يأكل لحماً لم يحنث بأكل لحم السمك. وهذا إذا لم يكن له نية كما في التقويم، فلما لم يحنث بأكل لحم السمك، وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وإرادة المجاز، وهو إرادة لحم ناشئ من الدم.

وعند مالك: يحنث، وهو القياس؛ لأنه لحم حقيقة، ولهذا لم يصح نفيه عنه. وقد قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْماً طَرِيّاً﴾ [فاطر: 12].

والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف؛ لأن لحم السمك لا يستعمل استعمال اللحم في الأطعمة، وبائعه لا يسمى لَحَّاماً، فلا يدخل في اللحم، والعرف معتبر في اليمين، فيخص به العموم كما يخص به في الأكل رأساً حتى أن يمينه منصرف إلى رأس الغنم والبقر دون مطلق الرأس حتى أنه لا يحنث بأكل مثل رأس الجراد والعصفور إجماعاً، وإن وجد بهما مسمى الرأس حقيقة.

والحاصل: أن لحم السمك مخصوص من اللحم؛ لأن في لحمه قصوراً من جهة المعنى، فلا ينصرف اللفظ إليه، وإن تناوله الاسم حقيقة عملاً بانصراف المطلق إلى الكامل.

والأظهر أن المدار في اليمين على العرف في هذه المسألة.

ومن ثم لو أكل لحم الآدمي والخنزير لا يحنث؛ لأن لحمهما لا يستعمل استعمال اللحم في الأطعمة على ما اختاره التمرتاشي خلافاً لما عليه فخر الإسلام ومتابعوه حيث نظروا إلى اشتقاق اللفظ على ما ذكروه في محله.

وكذا من حلف لا يأكل الفاكهة، فأكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند أبي حنيفة؛ لأن في هذه الثلاثة كمالاً في معنى التفكه؛ لأن الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن، فيكون الفاكهة اسماً لما هو تابع، وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن، فيكون فيها وصف زائد، ولا يدخل في الفاكهة.

وعندهما: يحنث بأكلها، وهو قول الشافعي؛ لأن الفاكهة لما يؤكل على سبيل التنعم.

وهذه الأشياء كذلك.

وإن نوى هذه الأشياء عند الحلف يحنث اتفاقاً.

وذكر في التحفة[1] والمغني[2] وغيرهما: أن هذا الخلاف بناء على عرف وزمان.

فأبو حنيفة أفتى على حسب عرف زمانه، فإنهم كانوا لا يعدونها من الفواكه، وتغير العرف في زمانهما فكانوا يعدونها منها، وحينئذ يكون الحكم دائراً مع العرف كيف دار، فيحكم اتفاقاً.

---

1 تحفة الفقهاء لمحمد بن أحمد السمرقندي. (انظر: تاج التراجم ص 252).

2 المغني في أصول الفقه لعمر بن محمد الخبازي. (انظر: تاج التراجم ص 220-221).

فينبغي في عرفنا أن يحنث في يمينه بالاتفاق؛ لأنهم يعدونها من الفواكه في زماننا.

3 ـ (وَسِيَاقِ النَّظْمِ) أي ويترك الحقيقة أيضاً بدلالة سوق الكلام، وهو قرينة لفظية التحقت بالكلام سابقة أو متأخرة. ويسمى كل منهما سياق الكلام، إلا أن السياق بالياء المنطوقة بثنتين من تحت أكثر استعمالاً في المتأخرة، والسباق بالموحدة على المتقدمة.

ولكن المراد هنا الأعم كقوله: طلق امرأتي، فإنه يدل على التوكيل حقيقة، لكن تركت منا بقرينة آخر كلامه، وهو قوله: إن كنت رجلاً؛ لأن هذا الكلام إنما يقال عند إرادة إظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به، فيكون الكلام للتوبيخ مجازاً.

قال بعض المشايخ لو قال: «بدلالة قرينة النظم» مكان قوله: «وبدلالة سياق النظم» لكان أجمل لكونه أشمل؛ لأنه كما تترك حقيقة السياق بدلالة السباق يترك حقيقة السباق بدلالة السياق كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾ [الكهف: 29]، فإنه تركت حقيقة السباق، وهو قوله: ﴿فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] بدلالة السياق، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾ [الكهف: 29]؛ لأن أدنى درجات الأمر أن يكون مباحاً، والمباح لا يلحقه الوعيد، فلما لحق هنا علمنا أن حقيقته غير مرادة، ولذا تركت حقيقة السياق، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾ [الكهف: 29] بالسباق، وهو قوله تعالى: ﴿فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، فإن من ارتكب صغيرة يسمى أيضاً ظالماً وهو غير مراد، فإذا ترك فيه حقيقة عموم الظلم بالسياق.

4 ـ (وَفِي مَحَلِّ كَلَامٍ) أي وتترك الحقيقة أيضاً بدلالة في محل كلام أي باعتباره.

والمعنى: أنه يدل محل الكلام على أن الحقيقة تركت، فلم يكن مرادة، كحديث: «إنما الأعمال بالنيات» أخرجه الشيخان وغيرهما حيث دل وجود الأعمال بغير نية على أنه صرف عن وجودها إلى حكمها باعتبار إطلاق الشيء على أثره وموجبه.

فيكون التقدير الأعمال معتبرة بالنيات ومحسوبة بها، أو الأعمال كائنة بحسبها.

وكذا حديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» رواه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرك وصححه من حديث الأوزاعي.

وقال النووي: حديث حسن.

فإن هذا الكلام يقتضي أن لا يوجد خطأ ونسيان، وهما وقعان في الأمة كثيراً، فعلم أن حقيقته غير مرادة، فيحمل على المجاز، فيراد به حكم الأعمال وحكم الخطأ.

ثم الحكم نوعان:

حكم الدنيا: وهو الجواز والفساد والكراهية والإساءة ونحو ذلك.
وحكم الآخرة: وهو الثواب في الأعمال المفتقرة إلى النية، والإثم في الأفعال المحرمة.
والنوعان مختلفان؛ إذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط المعتبرة في الشريعة، ومبنى الفساد عدمها، ومبنى الثواب خلوص النية، ومبنى الإثم عدمه.
ألا ترى أن من صلى وفي ثوبه نجس ولم يعلم به لا تجوز صلاته لفقد شرطها، ولكن له ثواب لخلوص نيته.
ولو صلى رياء مع الأركان والشرائط جازت صلاته حتى لا يجب عليه الإعادة، لكن ليس له ثواب لفساد اعتقاده، فيكون الحكم مشتركاً بينهما اشتراكاً لفظيّاً.
وأما اشتراك الحكم الأخروي من الثواب والعقاب، والحكم الدنيوي بين الصحة والفساد، فاشتراك معنوي كالإنسان بالنسبة إلى أفراده.
فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء، وفي عدم فساد الصوم بالخطأ؛ لأن إرادة المعنيين جميعاً غير جائزة.
أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له، بل يجب حمله على أحد النوعين.
وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له.
فحمل أبو حنيفة الحديث الأول على الثواب لكونه باقياً على عمومه؛ إذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة، فإنها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح.
وحمل الشافعي على الصحة والفساد؛ لأن النبي ﷺ بعث لبيان الحل والحرمة.
5 ـ (وَمَعْنًى) أي وتترك الحقيقة بدلالة معنى أي حال (مَرْجِعَ) وفي نسخة راجع (إِلَى الْمُتَكَلِّمِ) أي إلى حاله كما في يمين الفور أي السرعة، وهي الحالة التي لا مهلة فيها كمن أرادت امرأته أن يخرج في غضب ونحوه فقال: والله ما تخرجين، أو إن خرجت فأنت طالق، فمكثت ساعة، ثم خرجت لم يحنث.
فالحقيقة عدم الخروج أبداً ترك هذا وحمل على الخروج المعين، وهو ما منعها منه بدلالة حال المتكلم، وهو إرادة (حكم الخاص لا أبداً أو هو)[1] الحكم العام.
وقد اختص أبو حنيفة باستنباط هذا النوع من اليمين، ولم يسبق به، وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله: «لا أفعل كذا»، ومؤقتة كقوله: «لا أفعل اليوم كذا».

---

1 ساقط في ل.

فزاد أبو حنيفة قسماً آخر، وهو ما يكون مؤبداً لفظاً ومؤقتاً معنى، وأخذه من حديث جابر وابنه حيث دُعِيَا إلى نصر علي، فحلفا أن لا ينصراه، ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا.

{حروف المعاني}

ثم اعلم أن حروف المعاني مما يتصل بها ذكرناه من الحقيقة والمجاز.

فإنها تارة تستعمل فيما وضعت له، فتكون حقيقة.

وتارة في غير ذلك، فتكون مجازاً، وحذفها المختصر لطول الكلام عليها.

ونحن نذكرها لاحتياج كثير من مسائل الفقه إليها.

وأطلق الحروف على المذكورة في الأصل بطريق التغليب؛ لأن بعضها أسماء مثل: «إذا» و«متى» وغيرهما، وحروف العطف أكثرها وقوعاً، ولذا قدمها، وذكر الأسماء فيما بين الحروف استطراداً لمناسبة حكمها حكم الحروف.

{حروف العطف}

{الواو}

فمنها: الواو: وهي لمطلق العطف أي لمطلق الجمع بين الأمرين وتشريكهما في الحصول: في ثبوت الفعل وتحققه كـ«قام زيد وقعد عمرو»، فإنه بدون الواو يحتمل الإضراب والرجوع عن قعود عمرو، وبالواو زال ذلك الاحتمال.

أو في الحكم نحو: «قام زيد وعمرو».

أو في الذات كـ«قام وقعد عمرو» من غير تعرض لمقارنة ومعية. وهي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك.

وزعم بعض أصحابنا أنها للمقارنة على قول أبي يوسف ومحمد، وقولهم: «لا تأكل السمك وتشرب اللبن» أي لا تجمع بينهما.

ولا ترتيب: وهو تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما زعم بعض أصحاب الشافعي، وادعاه بعض أصحابنا على أصل أبي حنيفة محتجين بقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: 77]، فإن الركوع مقدم على السجود إجماعاً، أفاده حرف الواو.

والجواب أن نقول: لو كان الواو مفيداً للترتيب لما صح أن يقال: «جاءني زيد وعمرو قبله» لكونه متناقضاً[1]، ولو كان قوله: «رأيت زيداً وعمراً بعده» تكراراً، ولما صح قولهم: «تقاتل زيد

---

1. أي مؤدياً إلى التناقض.

وعمرو»؛ لأن التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معاً، وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضي الواو.

ثم ما ذكره معارض بقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ [آل عمران: 43].

وقد نقل أبو علي الفارسي من إجماع أهل البلدين على أنها لمطلق الجمع.

كذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه، وكفى بمثل هذا النقل حجة في المباحث اللغوية، فلا يلتفت (فيه)[1] إلى ما عداه من الأدلة، فإنها مزيفة لا يحصل بمثلها المطلوب، ولهذا لا يجب الترتيب في الوضوء.

وأما في السعي بين الصفا والمروة وجب الترتيب بقوله عليه السلام: «ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به»[2]، فإن كونهما من الشعائر لا يحتمل الترتيب، وقوله عليه السلام: «ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به» لا يدل على أن بُدَاءَتَهُ الله تعالى موجبة لبداءتِكم، لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما، ولا شك أن هذا يقتضي الأولوية لا الوجوب، وإنما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي غير متلو، وبالنسبة إلى علمنا بقوله: «ابدؤوا».

فإن قلت: من أين ثبت أصل وجوب السعي؟

قلت: من قوله عليه السلام: «اسعوا فإن الله تعالى كتب عليكم السعي»[3]، وقد يقال إن

---

1 وفي م: معه.

2 أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الحج (باب المواقيت).

3 قال الزيلعي في نصب الراية 3/55-56: رواه الشافعي، وأحمد، وإسحاق بن راهويه، والحاكم في المستدرك، وسكت عنه، وأعله ابن عدي في الكامل بابن المؤمل، وأسند تضعيفه عن أحمد والنسائي وابن معين ووافقهم؛ ومن طريق أحمد الطبراني في معجمه؛ ومن طريق الشافعي رواه الدارقطني، ثم البيهقي في سننيهما. قال الشافعي: أخبرنا عبد الله بن المؤمل العائذي عن عمر بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطاء بن أبي رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت أبي تجزأة -إحدى نساء بني عبد الدار- قالت: رأيت رسول الله ﷺ يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه، وهو وراءهم، وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي، وهو يقول: اسعوا، فإن الله تعالى كتب عليكم السعي، انتهى. وأخرجه الحاكم في المستدرك أيضاً في الفضائل عن عبد الله بن نبيه عن جدته صفية عن حبيبة بنت أبي تجزأة بنحوه، وسكت عنه أيضاً؛ ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا محمد بن عبد الله بن المؤمل حدثنا عبد الله بن أبي حسين عن عطاء عن حبيبة بنت أبي تجزأة، فذكره قال ابن عمر بن عبد البر: أخطأ ابن أبي شيبة، أو شيخه في موضعين منه: أحدهما: أنه جعل موضع ابن محيصن عبد الله بن أبي حسين، والآخر: أنه أسقط صفية بنت شيبة؛ قال ابن القطان في كتابه: وعندي أن الوهم من عبد الله ابن المؤمل، فإن ابن أبي شيبة إمام كبير، وشيخه محمد بن بشر ثقة، وابن المؤمل سيء الحفظ: وقد اضطرب في هذا الحديث اضطراباً كثيراً، فأسقط عطاء مرة، وابن محيصن أخرى، وصفية بنت شيبة أخرى، وأبدل ابن محيصن، بابن أبي حسين أخرى، وجعل المرأة عبدرية تارة، ويمنية أخرى، وفي الطواف تارة، وفي السعي بين الصفا والمروة أخرى، وكل ذلك دليل على سوء حفظه، وقلة ضبطه، والله أعلم، انتهى.

قوله تعالى: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158]، في معنى فعليه أن يطوف إلا أنه ذكر بطريق نفي الجناح؛ لأن الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما.

إذا عرفت هذا ففي قوله لغير الموطوءة: إن دخلت الدار، فأنت طالق وطالق وطالق، إنما تطلق واحدة إذا وقع الشرط عند أبي حنيفة.

ففيه إشارة إلى رد ما زعم بعض أصحابنا من أن الواو للترتيب عنده، وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسألة، لأنها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن، ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الأول ولغى الثاني والثالث.

وأجيب: بأن موجب هذا الكلام الافتراق، فلا يتغير بالواو.

والمعنى: أن الترتيب لم ينشأ من الواو، بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الأول بالشرط بلا واسطة، والثاني بواسطة؛ لأن قوله: «وطالق» جملة ناقصة مفتقرة إلى الكاملة، فتعلق الثاني بعد تعلق الأول والثالث بواسطتين، فإذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط، فلما نزل الأول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل.

وقالا: موجبه الاجتماع، وهو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة، فلا يتغير بالواو.

(وقيد بغير الموطوءة؛ لأنه قال للمدخول بها يقع ثلاث اتفاقاً)[1]، وهذا إذا قدم الشرط؛ إذ لو أخره يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأن الشرط مغير، فإذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف أوله على آخره كما في الاستثناء، فيتعلق الأجزئة المتوقفة دفعة، ومال فخر الإسلام وصاحب التقويم إلى قولهما.

وإذا قال لغير الموطوءة: أنت طالق وطالق وطالق من غير شرط، إنما تبين بواحدة. وهذه المسألة أيضاً توهم أن الواو للترتيب عند علمائنا، وإلا يقع الثلاث كما ذهب إليه الشافعي في قوله القديم ومالك وأحمد والليث وربيعة وابن أبي ليلى؛ لأن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع.

وأجيب: بأن الأول وقع قبل الفراغ عن التكلم بالثاني، فسقطت ولايته لفوات محل التصرف؛ لأنها غير موطوءة فلغى الثاني والثالث لهذا؛ لا لأن الواو للترتيب.

وتوضيحه: أن الأول من هذا الكلام، وهو أنت طالق كلام تام صدر من أهله مضافاً إلى

---

1 ساقط في م.

محله، فلا يتوقف على آخره لعدم اتصاله بما يوجب توقفه، فينزل به الطلاق في المحل القابل قبل التلفظ بما بعده، ويرتفع المحلية لعدم العدة، فلا يلحقها شيء بعده بخلاف ما لو قال لها: أنت طالق ثلاثاً؛ لأن الكل كلام واحد وبخلاف ما لو أُلْحق بآخر كلامه شرطاً لتوقف أوله؛ إذ ذاك على آخره غير أن أبا يوسف ومحمداً قد اختلفا في وقت وقوع هذا الطلاق عليها.

فقال أبو يوسف: وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني الذي هو قوله: «وطالق».

وقال محمد: وقع عند الفراغ من الثاني لجواز أن يلحق بآخر كلامه ما يغير أوله من شرط أو نحوه.

وما قاله أبو يوسف أظهر، فإنه لو لم يقع الطلاق عليها لما سقطت ولايته عن إلحاق الطلاق بها ثانياً وثالثاً.

ولو وقع الطلاق الثلاث والأمر بخلافه.

وقد تكون الواو للحال كقوله لعبده: «أد إليّ ألفاً وأنت حر»، فإنه لم يحسن العطف ههنا؛ لأن الجملة الأولى فعلية إنشائية، والثانية اسمية خبرية، وبينهما كمال الانقطاع، - وذلك مانع من حسن العطف؛ إذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف في محله - وإذا كان الواو للحال، والأحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت للحرية، فلا يعتق العبد إلا بالأداء.

والظاهر أنها حال مقدرة.

والمعنى: أد إلي ألفاً مقدراً للحرية في حال الأداء.

فلا يرد عليه أنه إذا كان الحال شرطاً، ينبغي أن يتقدم مضمونه على العامل، فلا يكون معلقاً، وحينئذ يلزم الحرية قبل الأداء، أو يقال الحرية حال الأداء، والحال وصف لا شرط، والوصف لا يتقدم الموصوف، فالحرية تتأخر عن الأداء.

وقد تكون الواو لعطف الجملة على الجملة، فلا يجب بها المشاركة في الخبر كقوله: «هذه طالق ثلاثاً، وهذه طالق»، فتطلق الثانية واحدة[1]؛ لأن الشركة في الخبر، إنما كانت للافتقار، وإذا كانت تامة، فقد ذهب دليل الشركة.

وكذا في قولها: «طلقني ولك ألف»، وهذه الواو لعطف الجملة، حتى إذا طلقها لا يجب شيء عند أبي حنيفة؛ لأن الواو للعطف حقيقة، والحمل عليها متعين، حتى يقوم دليل يعارضها، ومعنى المعاوضة لا يصلح أن يكون دليلاً؛ لأن معنى المعاوضة في الطلاق أمر زائد، حتى أن الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق.

---

1 عند أبي حنيفة.

وقالا: أنها للحال، فيصير شرطاً وبدلاً.

والمعنى: أنه يصير وجوب الألف عليها شرطاً للطلاق وعوضاً عنه بدلالة حال المعاوضة إذا خلع عقد معاوضة، فصار كأنها قالت: «طلقني في حال كون الألف علي»، فلما قال: «طلقت» كان تقديره: طلقت بذلك الشرط، فيجب الألف ويقع الطلاق كما في قوله: «أد إلي ألفاً وأنت حر».

وقيل: لا يستقيم دليلاً على جعل الواو هنا للحال؛ لأن الحال ما يبين هيئة الفاعل أو المفعول، وقولها: «ولك ألف» ليس كذلك[1] بخلاف قوله: «وأنت حر»؛ لأنه يبين هيئة الفاعل.

{الفاء}

ومنها الفاء: وهي للوصل والتعقيب أي للجمع وتعقيب، وجوب الثاني بعد الأول بلا تراخي مدة مبينة ومهملة معينة، فيتراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان، وإن لطف أي قَلّ[2] بحيث لا يدرك؛ إذ لو لم يكن كذلك كان مقارناً (في الفهم)[3] أو متراخياً ممتداً، فلم يحصل امتياز التعقيب عن المعين في الفهم.

وقيل: التعقيب فيها على حسب ما يعدّ في العادة عقيب الأول، وإن كان بينهما أزمان كثيرة كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14] الآية، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج: 63].

والأظهر أن الفاء في الآيتين مستعارة لمعنى «ثم».

والتحقيق: أن التعقيب بلا مهلة وقع بالنسبة إلى ابتداء تبديل العلقة مضغة، وإنشاء نماء الأرض مخضرة كقوله: «أد إلى ألفاً، فأنت حر»، فيعتق في الحال، ولا يلزم المال.

وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله: «له علي درهمٌ فدرهمٌ» حتى لزمه درهمان؛ لأن الفاء للترتيب، ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين، فيجعل الفاء عبارة عن الواو

---

1 لأن الفاء لا تدل على شيء من ذلك، وهو ظاهر.

2 ذلك الزمان

3 ساقط في م.

مجازاً لمشاركتهما في نفس العطف أو يصرف الترتيب إلى الوجوب، فكأنه قال: «وجب درهم وبعده آخر».

وقال الشافعي: لزمه درهم واحد؛ لأنه لما تعذر الحقيقة وهي الترتيب في العين حمل على أن يكون الثاني كلاماً مبتداء لتأكيد الجملة الأولى، وتحقيقاً لمضمونها بحذف مبتدأها، فكأنه قال: «درهم فهو درهم».

ولا يخفى أن فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه مع الإضمار الذي هو خلاف الأصل.

وفيما قلنا: وإن بطل التعقيب بقي معنى العطف، وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه فهو أولى من الإهدار[1].

{ثم}

ومنها ثـم: وهي للتراخي مع الترتيب، وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بـمنزلة ما لو سكت عن المعطوف عليه، ثم استأنف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند أبي حنيفة ليحصل كمال التراخي؛ إذ هي موضوعة لمطلقه، والمطلق ينصرف إلى الكامل، والكامل ما ذكره.

وعندهما: التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف.

فلو قال لغير المدخول بها: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار.

فعنده: يقع الأول في الحال لعدم تعلقه بالشرط لوجود الفاصل كأنه قال: أنت طالق وسكت، ثم قال: أنت طالق؛ لأن التراخي عنده في التكلم، ويلغو ما بعده لعدم المحل.

ولو قدَّم الشرط وقال: إن دخلت الدار فأنت طالق خبر ثم طالق ثم طالق تعلق الأول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال: أنت طالق ولغا الثالث لعدم المحل؛ لأنها بانت لا إلى عدة.

وفائدة تعلق الأول: أنه إن ملكها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق.

ثم تقدير المبتدأ لئلا يكون الكلام لغواً.

وقالا: يتعلقن جميعاً.

---

1 قد أهمل المصنف أو نسي أهم استعمال الفاء، وأذكر من الأصل (يعني متن المنار): وتستعمل في أحكام العلل كما إذا قال لآخر: «بعتُ منك هذا العبد بكذا»، وقال الآخر: «فهو حر»، إنه قبول للبيع.
وتدخل على العلل إذا كانت مما يدوم، كقوله: «أد إلي ألفاً فأنت حر» أي «لأنك حر» فيعتق في الحال.

والمعنى: أنه يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط أو أخر.

وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي إلا أنه إذا كانت مدخولاً بها تطلق ثلاثاً لقبول المحل، وإن لم يكن مدخولاً بها تطلق واحدة ويلغو ما بعده لفوات المحل بوقوع الأولى لا إلى عدة.

وهنا جواب سؤال فيما ورد من إشكال.

وهو أن يقال: لو كانت «ثم» للترتيب والتراخي لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به الشافعي فيمن حلف وأراد أن يكفر قبل أن يحنث لورود قوله عليه السلام: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه، ثم ليأت الذي هو خير منها» على ما روى الطبراني من حديث أم سلمة مرفوعاً بلفظ: «ثم ليفعل الذي هو خير».

ورواه الحاكم عن عائشة أنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا حلف على يمين لا يحنث حتى نزلت كفارة اليمين، فقال لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يميني ثم أتيت الذي هو خير».

وهذا في البخاري عن عائشة قالت: كان أبو بكر فذكره، وهو الصواب.

وأخرج ابن أبي شيبة عن عمر وسلمان وأبي الدرداء أنهم كانوا يكفرون قبل الحنث.

والحاصل: أن الحالف إذا عجل الكفارة قبل الحنث يجوز عند الشافعي جواز رخصة لا عزيمة محتجاً بهذا الحديث.

وعندنا: لا يجوز.

ونقول: استعير «ثم» بمعنى الواو في هذا الحديث عملاً بالرواية الأخرى، وهو قوله عليه السلام: «فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه»، كما رواه مسلم من حديث أبي هريرة بلفظ: «فليأت».

وفي المتفق عليه من رواية عبد الرحمن بن سمرة ولفظه: «فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك».

ولما اختلفت الروايات في حديثي أبي هريرة وابن سمرة، وقدم بعضهم الحنث على الكفارة، وبعضهم الكفارة على الحنث.

ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن حاتم فجعلنا «ثم» في الرواية الأولى بمعنى الواو مجازاً للاتصال الذي بينهما في معنى العطف، فإن الواو لمطلق العطف، وثم لعطف المقيد، والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوي، فيستعار أحدهما للآخر عند تعذر العمل بالحقيقة.

ويكون إجراء الأمر بالتكفير يبقى على الحقيقة في هذا الحديث؛ إذ الكفارة أداؤها واجب بعد الحنث بالإجماع.

فإن قلت: فيما ذكرتم عمل بحقيقة الأمر، وترك العمل بحقيقة «ثم»، وفيما ذكرنا عمل بحقيقة «ثم»، وترك العمل بحقيقة الأمر، فلم ترجح ما ذكرتم؟

قلنا؛ لأن ما ذكرنا من الرواية مشهورة، والمشهور أولى، كذا في جامع الأسرار.

وقال ابن الملك: ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد، وهو ترك العمل بحقيقة «ثم»، وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين، وهما:

1 ـ حمل الأمر على الإباحة.

2 ـ وترك العمل بالإطلاق؛ لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالإجماع[1].

فإن قلت: لم جعل «ثم» مجازاً عن الواو دون الفاء، وهو أقرب إليه؟

قلت؛ لأن «ثم» للترتيب، والفاء للتعقيب وهو يفيد نوعاً من الترتيب.

وأجيب: بأن الغرض عدم الترتيب، وذلك لا يحصل إلا بالحمل على الواو.

ونوقش بأن الواو لمطلق الجمع، فيصدق بجواز تقديم الكفارة على الحنث.

وأجيب: بأنه تعين أحدهما صدقاً بها، وهو عطف السابق بقرينة الرواية الأخرى، وبأنه لم يبق الأمر على حقيقته، فيفوت المقصود من الرواية.

هذا وقد تأتي «ثم» لبيان المنزلتين كقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: 82]، وقوله تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِيناً ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾ [البلد: 13-17]؛ لأن «ثم» في ذلك لتراخي الإيمان وتباعده في الترتيب والفضيلة في الآية الثانية عن العتق والصدقة لا في الوقت؛ لأن الإيمان في ذلك هو السابق ولتراخي الابتداء عن التوبة والإيمان والعمل الصالح في الآية الأولى؛ لأن الله تعالى لو لم يخلق الاهتداء للعبد لما حصل له شيء من ذلك، ولو حمل الإيمان والاهتداء على دوامهما أو كمالهما وتمامهما لكان متجهاً في تحقيق معنى الترتيب مع المهلة لتحقق تراخيهما بذلك المعنى عما ذكر معهما وللفضيلة عن ذلك.

ذهب قوم بظاهر الآيتين إلى أنها لا تفيد الترتيب بين الجمل المتعاطفة.

---

1 شرح المنار لابن ملك ص 451.

{بل}

ومنها بل: هي لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه نحو: «جاءني زيد، بل عمرو»، فإنه يحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه على سبيل التدارك للغلط كما في المثال المذكور، فإنك أثبت المجئ أولاً لزيد، ثم أعرضت عنه وأثبته لعمرو.

وقد تدخل عليه كلمة «لا» تأكيداً للمنفي الذي تضمنه، بل تقول: «جاءني في زيد لا، بل عمرو».

وفي كلام ابن الحاجب: أن «بل» تقتضي عدم المجيء قطعاً، فإذا انضم إليه «لا» صار نصّاً في نفي الأول نحو: «جائني زيد لا بل عمرو»، وكذا ذكره المحققون.

فعلى هذا لا يكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط، كما ذهب إليه بعضهم، بل إن الإخبار به ما كان ينبغي أن يقع.

وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للأخذ في كلام آخر من غير رجوع وإبطال بل لمجرد انتقال.

وأما قولهم: «ما جاءني زيد بل عمرو»، فذكر عبد القاهر الجرجاني: أنه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون التقدير: «ما جاءني عمرو».

والثاني: «ما جاءني زيد بل جاءني عمرو».

فيكون نفي المجئ ثابتاً لزيد ويكون إثباته لعمرو.

ويكون الاستدراك في الفعل وحده بدون حرف النفي.

ثم الإضراب أي الإعراض إنما يصح إذا كان صدر الكلام يحتمله، وإن كان لا يحتمله صار للعطف المحض، فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة: «أنت طالق واحدة بل ثنتين»؛ لأنه لم يملك إبطال الأول، وهو الطلقة الواحدة، فتقعان الثنتان أيضاً بخلاف قوله: «له علي ألف درهم بل ألفان»، فإنه يلزمه ألفان استحساناً عند علمائنا الثلاثة.

وعند زفر: يلزمه ثلاثة آلاف قياساً على الطلاق.

وجه الاستحسان: أن الطلاق إنشاء فلا يحتمل التدارك، والإقرار إخبار شرعاً، وهو يحتمله.

وتوضيحه: أن هذا قياس مع الفارق، فإن الطلاق إنشاء، فلا يحتمل التدارك؛ لأنه لا يحتمل الصدق والكذب لكونه إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بخلاف الإقرار؛ لأنه إخبار يحتملهما، فيدخله التدارك إلا أن التدارك في الأعداد يراد به نفي انفراد ما أقر به أولاً لا نفي

أصله، فكأنه قال أولاً: «له علي ألف ليس معه غيره»، ثم تدارك في الانفراد وأبطله بقوله: «بل مع ذلك الألف ألف آخر» عملاً بحكم العرف كما يقال: «سني ستون بل سبعون»، فإنه يراد به زيادة العشرة فقط.

وهذا إذا اتحد جنس المال كما ذكرنا في المثال.

أما لو اختلف المال بأن قال: «له علي ألف درهم بل ألف ثوب»، فالحكم فيه لزوم الجميع.

وقيدنا المرأة بالموطوءة؛ لأنه لو قال لغير الموطوءة: «أنت طالق واحدة، بل ثنتين» يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة، وهذا إذ نجز.

وأما إذا علق وقال لغير الموطوءة: «إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، بل ثنتين» يقع الثلاث عند الدخول.

فلو قال: «وثنتين» يقع واحدة.

{لكن}

ومنها لَكِنْ المخففة: وهي للاستدراك أي التدارك لإزالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك: «ما رأيت زيداً لكن عمراً»، فإنك لما قلت: «ما رأيت زيداً» توهم أن عمراً غير مرئي لك أيضاً لما بينهما من مخالطة وملامسة، فأزلت هذا الوهم بقولك: «لكن».

وهي تكون بعد النفي خاصة: إذا عطف مفرد على مفرد كما في المثال المذكور.

لكن أجاز الكوفيون مجيء «لكن» العاطفة للمفرد بعد الإثبات أيضاً كـ«جاء زيد لكن عمرو» حملاً على «بل» لكن لم يوجد لذلك شاهد في كلام من يوثق بعربيته.

وأما إذا عطف بها جملة على جملة يقع «لكن» بعد النفي والإثبات كـ«بل» فلا يجب نفي ما قبلها، وإنما يجب اختلاف الجملتين بالإيجاب والنفي.

فإن كانت الأولى مثبتة وجب أن تكون الأخرى منفية وبالعكس.

ويكفي الاختلاف من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظاً نحو: «جاء زيد لكن عمرو لم يجيء» أو لا نحو: «سافر زيد لكن عمرو حاضر»، فهي نظيره، بل في عطف الجمل، والوقوع بعد النفي والإيجاب، إلا أن «بل» للإعراض عن الأول، ولكن ليس للإعراض عنه فتأمل.

{أو}

ومنها أو: لأحد المذكورين لا للشك، فإن كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لأحدهما.

وإن كانا جملتين يفيد حصول مضمون أحدهما.

اعلم أن كون «أو» موضوعة لأحد المذكورين مختار شمس الأئمة وفخر الإسلام وإليه ذهب عامة أهل اللغة.

وذهب القاضي أبو زيد الدبوسي وكثير من أئمة الأصول والنحو إلى أنه موضوع في الخبر للشك.

فإذا قلت: «رأيت زيداً أو عمراً» أخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك، وإنك لم ترهما جميعاً، وإنما رأيت أحدهما، ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما أن يكون هو المرئي وأن لا يكون.

وفي غير الخبر هو موضوعة للتخيير أو للإباحة؛ لأن الشك إنما يتحقق عند التباس العلم بشيء، وذلك إنما يكون في الأخبار دون الإنشاء؛ لأنه لإثبات الحكم في الابتداء.

فقوله: «هذا حر أو هذا» كقوله: «أحدكما حر» وهذا الكلام إنشاء للحرية شرعاً وعرفاً يحتمل الخبر، بمعنى أنه يصلح أن يكون خبراً عن حرية سابقة، فإذا لم تكن الحرية سابقة جعل إنشاء احترازاً عن الكذب، فصار الكلام إنشاء شرعاً وإخباراً حقيقة ولغة.

ولهذا لو جمع بين حر وعبد، وقالا: «أحدكما حر»، أو قال: «هذا حر أو هذا» لا يعتق القن منهما، فأوجب التخيير فمن حيث أنه إنشاء شرعاً أوجب اختيار العتق للمولى بأن يكون له ولاية إيقاع هذا العتق في أيهما شاء، ويكون هذا الإيقاع إنشاء، ومن حيث أنه إخبار لغة أوجب الشك، ويكون إخباراً بالمجهول فعليه أن يظهر ما في الواقع على احتمال أن اختيار المولى إيقاع العتق في أيهما شاء بيان وإظهار لما في الواقع، يعني لا يكون له أن يبين العتق في أيهما شاء، بل وجب عليه أن يبين العتق في الذي أوقعه إذا تذكر، وجعل البيان وهو تعيين أحدهما إنشاء من وجه، فشرط صلاحية المحل عند البيان حتى إذا مات أحدهما فقال: أردت الميت لا يصدق، ويتعين الحي للعتق؛ لأن الإنشاء في المعدوم لا يصح، وإظهاراً من وجه فيجبر على البيان لو كانا حيين، ولو كان إنشاء محضاً لم يجبر؛ إذ المرء لا يجبر على إنشاء العتق، وإذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الأحكام فاعتبرت جهة الإنشاء في موضع التهمة، فلم يسمع بيانه في الميت، وجهة الإظهار والبيان في غير موضع التهمة فأجبر عليه.

وفي التلويح: أي ولكون «أو» لأحد الشيئين، قال أبو يوسف ومحمد فيمن قال: «هذا حر أو هذا» مشيراً إلى عبده ودابته: أن كلامه باطل أي لغوٌ لا يثبت به شيء؛ لأن وضع «أو» لأحد الشيئين أعم من كل منهما على التعيين، والأعم يجب صدقه على الأخص، والواحد الأعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق، وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد

وفيه بحث؛ لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشيئين لا على المفهوم العام، إذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات.

ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما.

وفي المبسوط: أنه يتعلق بالنية.

وقال أبو حنيفة: لما تعذر العمل بالحقيقة أعني الواحد الأعم، فالعدول إلى المجاز، وهو الواحد المعين أولى من إلغاء الكلام وإبطاله، والمعين من محتملات الكلام كما إذا قال ذلك في عبدين، له فإنه يجبر على التعين، بخلاف ما إذا قال في عبده وعبد غيره، فإنه لا يتعين عتق عبده؛ لأن عبد الغير أيضاً محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على إجازة المالك، انتهى[1].

وإذا دخلت كلمة «أو» في الوكالة بأن قال: «وكلت فلاناً أو فلاناً» يصح التوكيل استحساناً، والقياس أن لا تصح هذه الوكالة للجهالة.

ووجه الاستحسان: أن مبنى الوكالة على التوسع لعدم تعلق الإلزام بها، وهذه جهالة مستدركة، فلا تفضي إلى المنازعة، فلا يمنع الصحة كما لو قال: «وكلت أحدهما» وأيهما باع صح، ولم يكن للآخر أن يبيع بعد ذلك، ولا يشترط اجتماعهما؛ لأن «أو» في موضع الإنشاء للتخيير على سبيل الإباحة، والتوكيل إنشاء بخلاف البيع والإجارة،.

فإن «أو» إذا دخلت في المبيع والثمن بأن قال: «بعتك هذا أو هذا» أو قال: «بعتك هذا بعشرة أو عشرين» يفسد البيع بالجهالة.

وكذا إذا قال: «آجرت اليوم هذا أو هذا» أو قال: «آجرت اليوم هذا بدرهم أو بدرهمين» تفسد الإجارة؛ لأن كلمة «أو» للتخيير، ومن له الخيار من البائع والمشتري أو في المؤجر والمستأجر غير معلوم فيبقى المعقود عليه أو المعقود به مجهولاً، إلا أن يكون من له الخيار من البائع أو المشتري معلوماً في اثنتين أو ثلاثة من عدد المخبر منه من المبيع والمستأجر بأن قال: «بعت هذا أو هذا» على أنك بالخيار تأخذ أيهما شئت فيصح استحساناً.

وعند زفر والشافعي: لا يجوز العقد، وهو القياس لجهالة المبيع.

ووجه الاستحسان: أن هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي إلى المنازعة، ولأن خيار الشرط لما كان جائزاً في ثلاثة أيام فقط أُلْحِقَ به محل الخيار به، ولم يجز إذا كان المبيع أكثر من ثلاثة اعتباراً للمحل، وهو المبيع بالزمان.

---

1 التلويح 243/1.

وهو مدة خيار الشرط وهي الثلاثة أيام، فهو من باب إِلْحاق الأقوى بالأضعف والقياس المعكس.

وفي الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّام ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: 89]، وكفارة الحلف الواجبة بقوله: ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَام أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: 196] وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَم يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللهُ مِنْهُ وَاللهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَام﴾ [المائدة: 95] الآية يجب أحد الأشياء عندنا، ويسمى واجباً مخيراً، فيكون المكلف مخيراً بأداء واحد من هذه الأشياء على احتمال الإباحة، فلو أدى الكل لا يقع عن الكفارة إلا واحد، وهو ما كان أعلى قيمة، ويثاب على ذلك الواحد ثواب الواجب لا الكل، بل يثاب على الباقي ثواب التطوع.

ولو ترك الكل لا يعاقب على الكل، بل يعاقب على واحد منها، وهو ما كان أدنى قيمة؛ لأن الفرض يسقط بالأدنى.

وهذا قول الجمهور من أن الواجب في الواجب المخير أحد الأشياء الثلاثة غير عين، وللمكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكفر بواحد منها أيها شاء، فيتعين في ضمن فعله لا بالقول كأن يقول: عينت فعل كذا للكفارة.

وقال بعضهم: الواجب أحدها عيناً عند الله، وإن كان مجهولاً عند العبد، والله تعالى يعلم أن العبد يختار ما هو الواجب عنده.

وذهب بعض مشايخ العراق والمعتزلة: إلى أن الكل واجب على البدل، فإذا وقع واحد سقط الباقي.

ثم اختلفوا فيما بينهم؟

فقال أبو الحسن البصري: المراد بوجوب الجمع عدم جواز الإخلال بجميعها، لا أن يجب الإتيان به، وللمكلف اختيار واحد منها، وهو مذهب الفقهاء.

فعلى هذا يكون الخلاف لفظيّاً.

وقال بعضهم: لو أتى بالجميع يثاب على كل واحد، ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد.

فعلى هذا يكون الخلاف معنوياً.

هذا والفرق بين التخيير والإباحة: أنها أخص من التخيير، فإذا قيل: «جالس الفقهاء أو المحدثين» يجوز اختيار أحدهما، والجمع بينهما بخلاف ما إذا قيل: «طلق امرأتي فلانة أو فلانة»، لا يجوز الجمع بين طلاقيهما، كذا ذكره ابن الملك[1].

وقال الرهاوي: المشهور في الفرق بين الإباحة والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين في الإباحة دون التخيير. فذا لِمَنْع الْجَمْع، وذلك لِمَنْعِ الْخلو.

لكن الفرق ههنا أنه لا يجب في الإباحة الإتيان بواحد، وفي التخيير يجب وحينئذ إن كان الأصل فيه الخطر، ويثبت الجواز بعارض الأمر كما إذا قال: «بع من عبيدي هذا أو ذاك» يمتنع الجمع، ويجب الاقتصار على الواحد؛ لأنه المأمور به وإن كان الأصل فيه الإباحة، ووجب بالأمر واحد كما في خصال الكفارة، يجوز الجمع بحكم الإباحة الأصلية، وهذا يسمى التخيير على سبيل الإباحة[2].

وأما أو في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33] فللتخيير عند مالك؛ لأن «أو» للتخيير في أصل الوضع، فيخير الإمام بين كل نوع من أنواع أجزئة قطع الطريق.

وعندنا كلمة «أو» للترتيب على حسب إجرامهم، فتكون بمعنى «بل» في قوله تعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: 74]، أي بل يصلبوا إذا اتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال، بل تقطع أيديهم إذا أخذوا المال فقط، ولم يقتلوا، بل ينفوا من الأرض بأن يحبسوا حتى يتوبوا إذا خوّفوا الطريق.

ولنا أصل معلوم، وهو أن الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض.

وأنواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة، وكذلك الأجزئة، ويستحيل أن يعاقب بأخف أنواع الأجزئة عند غلظ الجناية، وبأغلظها عند خفتها لقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40].

فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية، بل لا بد من توزيع الأجزئة بحسب أنواع الجناية.

وقد ورد بيان تقسيم الأجزئة على أحوال الجناية بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه كما

---

1 شرح المنار لابن ملك ص 462.

2 حاشية الرهاوي على شرح منار ابن ملك ص 462-464.

رواه الشافعي في مسنده: «أن النبي ﷺ وَادَعَ أبا بردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه ـ أي صالحه على ذلك ـ فجاء أناس يريدون الإسلام، فقطع أصحاب أبي برزة عليهم الطريق، فنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، ومن جاء مسلماً هدم الإسلام ما كان من المعاصي في الشرك».

وفي رواية عطية عنه: «ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي».

والمعنى: أن كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحد هذه الأنواع أجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع، وليس المعنى أن كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر منه.

وقوله: «من قتل وأخذ المال صلب» حمل أبو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة، بحيث لا يجوز في غيرها، لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب، بحيث لا يجوز فيها غيره، بل أثبت فيها للإمام الخيار بين أربعة أمور:

1 ـ القطع، ثم القتل.

2 ـ والقطع ثم الصلب.

3 ـ والقتل فقط.

4 ـ والصلب فقط؛ لأن هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث أنها قطع المارة فيقتل أو يصلب، والتعدد من حيث إنه وجد سبب القتل وسبب القطع، فيلزم حكم السببين.

«وقد أمر النبي ﷺ في العرنيين بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا».

وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس.

ففي بعض الروايات: أن من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به.

وعندهما: يتعين الصلب عملاً بظاهر الحديث، كذا في التلويح[1].

ومن أفرد الإخافة نفى من الأرض، ولأنه لا يليق بالحكيم أن يعاقب على أنواع أخف الجنايات بأشد أنواع العقوبة، ولا على الأشد بالأخف.

فلو أثبتنا التخيير فعل ما لا يقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة الباهرة، وهو محال.

فلما تعذر العمل بالتخيير صير إلى الترتيب المقتضي لمقابلة كل نوع من الجنايات بما يناسب

---

1 التلويح 1/242-243.

من أنواع العقوبات بخلاف آية الكفارة، فإن «أو» دخلت في مقابلة جناية واحدة، وهو الحنث، ومقامه مقام الإنشاء لا الإخبار، وهي في الإنشاء تقتضي التخيير، وقد أمكن الحمل عليه من غير مانع هنا وامتنع ثمة لما ذكرنا من المانع فافترقا.

فإن قلت: بنفس إرادة الإسلام لا يخرج الشخص من كونه حربيّاً، والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وإن كان مستأمناً؟

قلت: معناه يريدون تعلم أحكام الإسلام، فإنهم كانوا مسلمين، أو يقال جاؤوا على قصد الإسلام فهم بِمنزلة أهل الذمة.

وتستعار كلمة «أو» للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين.

فتصير بِمعنى واو العطف في إفادة الجمعية في الحكم لا عينه يعني لا تكون كإتيان الواو نفسه؛ لأن كل واحد منهما مراد بانفراده، فإن «أو» تقتضي إثبات الحكم لكل منهما على الانفراد، والواو تقتضي ذلك بصفة الاجتماع فهما متشابهان لا مترادفان فمن حيث إن كل واحد منهما مراد يشبه واو العطف، ومن حيث إن كل واحد منهما مراد على الانفراد لا يكون عينها، فيكون معنى «أو» مرعيّاً من وجه، وفي الجمعية المستفادة من «أو» من الوكادة ما ليس في الجمعية المستفادة من الواو، وتلك فائدة الاستعارة فافهم، كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلاَ تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ [الإنسان: 24] أي لا هذا ولا ذاك؛ لأن تقديره: لا تطع أحداً منهما فيكون نكرة في موضع النفي فأيهما أطاع يكون مرتكباً للنهي. (ولو قال: وكفوراً لا يكون مرتكباً)[1] للنهي بإطاعة أحدهما.

ثم كون «أو» مستعاراً بمعنى واو العطف:

إذا كانت في موضع النفي كما مر في الآية وكما في قوله: «والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً حتى إذا كلم أحدهما» يحنث أيهما كلم؛ لأن النكرة في موضع النفي تعم، ويكون كل واحد منهما مقصوداً بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث إلا بتكلمهما؛ لأنه عطف على سبيل الجمع، ولا يحنث إلا بفعل المجموع إلا أن يدل الدليل على أن المراد أحدهما كما إذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم دل الدليل على أن لا يفعل واحداً منهما ـ كما في الآية ـ لكون كل واحد منهما محرماً شرعاً ولا تأثير لاجتماعهما في المنع، ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة كالواو؛ لأن اليمين واحدة.

وكذا إذا كانت «أو» في موضع الإباحة كما «لو حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً»، فإن

---

1 ساقط في م.

قوله: «إلا فلاناً» استثناء من الحظر، والاستثناء منه[1] إباحة، والإباحة إطلاق ورفع قيد، وذلك من دلائل العموم، فأفادت كلمة «أو» عموم الاجتماع، فله أن يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف إلا أنها تفارق الواو في أنه لو جالس واحداً من الفريقين في قوله: «جالس الفقهاء أو المحدثين» كان جائزاً، ولو قال: «جالس الفقهاء والمحدثين» لم يجز أن يجالس كل واحد من الفريقين بمعنى أنه لم يخرج عن عهدة الأمر بالاقتصار على مجالسة أحدهما، فصار «أو» تفيد إباحة الجمع والواو توجبه.

وتستعار كلمة «أو» بمعنى «حتى» أو بمعنى «إلى» بل هي أولى أو لمعنى «إلا» أنه إذا لم يحسن العطف بأن يكون أحدهما اسماً، والآخر فعلاً، أو يكون أحدهما ماضياً والآخر مستقبلاً. ويحتمل الكلام ضرب الغاية بأن يكون الفعل الأول ممتداً كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: 128] فإن «أو» هنا بمعنى «حتى»؛ لأنه لو كان على حقيقته: فإما أن يكون معطوفاً على «شيء» أو على «ليس»، والأول عطف الفعل على الاسم، والثاني عطف المضارع على الماضي، وهو ليس بحسن، وإن جوز بعض النحاة هذا العطف إلا أنهم صرحوا بأن التوافق من المحسنات. فلما سقطت حقيقته استعير للغاية على معنى ليس لك من أمرهم شيء في عذابهم أو استصلاحهم أو هدايتهم إلى أن يتوب أو إلا أن يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك إلا البلاغ.

وسبب نزول الآية: «أن النبي ﷺ استأذن أن يدعو عليهم فنهي عن ذلك»، وروي أنه عليه السلام لما شج وجهه يوم أحد سأله أصحابه أن يدعو عليهم فقال عليه السلام: «ما بعثني الله لعّاناً، ولكن بعثني داعياً اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون»، فنزلت الآية، ونهى عليه السلام عن الدعاء عليهم أو سؤال الهداية لهم.

هذا وفي الكشاف أن قوله تعالى: ﴿أَوْ يَتُوبَ﴾ [آل عمران: 128] عطف على ما قبله. و﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ [آل عمران: 128] اعتراض. والمعنى: أن الله تعالى مالك أمرهم فإما يهلكهم أو يهزمهم، أو يتوب عليهم إن أسلموا، أو يعذبهم إن أصروا على الكفر، وليس لك من أمرهم شيء، إنما أنت عبد مبعوث لإنذارهم ومجاهدتهم، انتهى[2].

وبعده لطول فصله لا يخفى.

---

1 من الحظر.

2 تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ص 194.

{حتى}

ومنها حتى: وهي للغاية أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءًا منه كما في: «أكلت السمكة حتى رأسها»، أو غير جزء كما في قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر: 5].

وأما عند الإطلاق أي عند عدم انضمام القرينة فالأكثرون على أن ما بعدها داخل فيما قبلها وهي كـ«الي» للغاية، وإن كان بينهما فرق من حيث أن «حتى» يجب أن يكون الغاية بعدها مما ينتهى به المغيا سواء كان الجزء الآخير مما قبلها نحو: «أكلت السمكة حتى رأسها»، أو ملاقياً له نحو: «نمت الليلة حتى الصباح»، فلا يجوز حتى نصفها بخلاف «إلى»، فإنه يجوز أن يقال: إلى نصفها أو إلى ثلثها، ولكن وقع الخلاف في دخول ما بعدها فيما قبلها.

فذهب الجمهور إلى عدم الدخول كـ«إلى»؛ إذ هو الأصل، واختاره فخر الإسلام.

وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتأخرين إلى الدخول.

وذهب الفراء والسيرافي إلى القول بدخول الجزء دون الملاقي.

ويستعمل «حتى» للعطف مع قيام معنى الغاية كقولك: «مات الناس حتى الأنبياء»، و«قدم الحاج حتى المشاة».

فيفيد العطف بها أن المعطوف قد فاق في القوة والشرف والخسة والضعف.

والمعنى: أن الموت قد ارتفع حلوله في القوة والفضاعة بكل شخص إلى أن حل بأشرف الناس وهم الأنبياء، وأن المجيء قد تحقق حصوله في مرتبة الضعف بكل أحد إلى أن وصل الضعفاء من المشاة والفقراء.

هذا ومواضع كلمة «حتى» في الأفعال أن تجعل غاية بمعنى «إلى»[1] كقولك: «سرت حتى أدخلَها» بالنصب، وحتى في ذلك حرف جر، فيقدر بعدها كلمة «أن» لتكون في ذلك داخلة على الاسم تقديراً بتأويل المصدر لئلا يلزم دخول الجار على الفعل.

أو تجعل غاية هي حرف ابتداء، وما بعدها جملة مبتدأة. ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها فعلية كانت أو اسمية غير أن الخبر قد يكون مذكوراً في الاسمية نحو: «ضربت زيداً حتى زيد غضبان».

---

1 ضابط ذلك: أن تقع بعدها مضارع منصوب سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذي قبل «حتى» نحو: «سرت حتى أدخلها» أو تعدد نحو: «إن لم أضربك حتى تصيح»، فـ«حتى» في ذلك حرف جر، فتقدر بعدها كلمة «أن» لتكون داخلة على الاسم بتأويل المصدر.

وقد يكون محذوفاً نحو: «أكلت السمكة حتى رأسُها» بالرفع أي مأكول. ويمتنع تقدير «أن» بعدها لكونه حرف ابتداء.

ومثال الفعلية قولك: «خرجت النساء حتى خرجت هند»، وليس لها محل من الإعراب؛ لأنها جملة مستأنفة بخلاف قولك: «سرت حتى أدخلها»، فإن الجار والمجرور معمول لقولك: «سرت».

وفي الأمثلة الفعلية قوله سبحانه: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: 214] على قراءة الرفع.

وأما على النصب فيكون بمعنى «إلى».

فإن لم يستقم معنى الغاية فللمجازاة بمعنى «لام كي» لمناسبة بين الغاية والمجازاة؛ لأن الفعل الذي هو السبب ينتهي عادة بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: 193، الأنفال: 39]، فإن تعذر جعله بمعنى لام كي جعل مستعارًا للعطف المحض الخالص عن الغاية والمجاراة.

{حروف الجر}

ثم من حروف المعاني حروف الجر، وسميت بها؛ لأنها تجر فعلاً إلى اسم نحو: «مررت بزيد»، أو اسماً إلى اسم نحو: «المال لزيد».

وقد ذكروا من حروف الجر هنا خمسة أحرف، وهي: الباء، و«على»، و«من»، و«إلى»، و«في» لمزيد الحاجة إليها في كثير من المسائل المتوقفة عليها.

{الباء}

فمنها الباء: وهي للإلصاق.

وهو: تعلق الشيء بالشيء واتصاله به.

وهو إما حقيقي نحو: «به داء» أي التصق به.

وإما مجازي على سبيل الاتساع نحو: «مررت بزيد».

والمعنى التصق مروري بمكان يقرب من زيد؛ لأن مروري الذي هو صفة قائمة بك غير متصل بزيد.

وعن الأخفش: أن المعنى: مررت على زيد بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ﴾ [الصافات: 137].

والمحققون على أن الباء حقيقة في الإلصاق، وأن جميع ما سواه من المعاني راجع إليه من الاستعانة، والتعدية، والسببية، والظرفية، والمصاحبة، والمقابلة، والمزيدة. فإن الفعل ملصق بما استعين به عليه وبالمفعول الذي تجاوز إليه بواسطة الباء، والمسبب ملصق بالسبب، والمظروف بالظرف.

ومعنى الإلصاق في المصاحبة والمقابلة ظاهر، والمزيدة لتأكيد معنى اللصوق.

ولو قال: «إن خرجت من الدار إلا بإذني فأنت طالق» يشترط تكرار الإذن في كل خروج؛ لأن الباء للإلصاق، وهو يقتضي ملصقاً وملصقاً به، فيكون تقدير قوله: «إلا بإذني إلا خروجاً ملصقاً بإذني»، فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي؛ لأن الشرط في معنى النفي، تقديره: «لا تخرجي خروجاً إلا خروجاً بإذني»، فصار كل الخروج بهذا الوصف، فإذا خرجت بغير إذنه يحنث بخلاف قوله: «إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك فأنت طالق»، فلا يحمل على الاستثناء؛ لأن الإذن غير مجانس للخروج، فجعل مجازاً عن الغاية لمناسبة أن الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما أن المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه، فيكون معناه إلى أن آذن، فيكون الخروج ممنوعاً إلى وقت وجود الإذن، وقد وجد مرة فارتفع المانع.

وقال الفراء: يحنث؛ لأنه بمنزلة إلا بإذني، وهذا أشبه بالفقه؛ لأن الارتكاب إلى تقدير الباء، وإن كان قليلاً كما روي عن رؤية أنه إذا قيل له: كيف أصبحت؟

قال: خير أي بخير، وكما قيل: الله في موضع القسم، وأريد بالله أسهل من ارتكاب المجاز، كذا قاله ابن الملك[1].

وفيه نظر ظاهر؛ لأن ارتكاب المجاز أكثر وأشهر كما لا يخفى فتدبر.

فإن القلة تنافي الشهرة.

نعم، حذف حرف الجر مع أنه شائع، فلا يبعد أن يكون التقدير إلا بأن آذن، فيصير بمنزلة إلا بإذني.

وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: 53]، فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ﴾ [الأحزاب: 53].

ثم قوله: «أنت طالق بمشيئة الله»، جعلوا الباء بمعنى الشرط.

---

1 شرح المنار لابن الملك ص 480-482.

وقال مالك وأحمد: يقع الطلاق؛ لأن شرطه تحقق؛ إذ لو لم يشأ الله لما أجرى على لسانه؛ إذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [الإنسان: 30، التكوير: 29]، فيقع الطلاق إذا شاء العبد لوجود الشرط.

وأجيب عنه: بأن الباء في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [الإنسان: 30، التكوير: 29] محذوف.

والمعنى لا يصدر منكم فعل المشيئة إلا بسبب مشيئة الله إياه، ولا يفهم منه أن ما يكون مراد العبد يكون مراد الله تعالى؛ إذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد.

والأظهر أن يقال معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [الإنسان: 30، التكوير: 29] لا يقع منكم المشيئة إلا أن يشاء مشيئتكم هذا.

ولو قال: أنت طالق بأمر الله أو بحكمه أو بعلمه أو بإذنه أو بقدرته يقع في الحال؛ لأن استعمال الشرط في بعضها محال، وهو العلم والقدرة، وفي بعضها جائز، ولكنه مهجور، فلم تجعل للشرط.

وقال الشافعي: الباء في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ [المائدة: 6] للتبعيض، فيتأدى الواجب بمسح مطلق البعض، وإلا لزمت الزيادة على النص بخبر الواحد، وهي لا يجوز عند من قدره بالربع أو بثلاثة أصابع أو بدونها كما قال به زفر.

وقال مالك: إنها صلة أي زائدة لتأكيد تعدي الفعل، فيجب مسح كل الرأس كما لو قيل: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ [المائدة: 6]، وهذا وإن كان مجازاً بالزيادة لكنه أحوط ليخرج به عن العهدة بيقين.

والجواب عنهما: بأن الموضوع للتبعيض حرف «من»، فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه، وهو خلاف الأصل[1].

وأما الصلة فلأن فيه إلغاء الحقيقة من غير ضرورة، بل هي للإلصاق، فإنها حقيقة فيه، فيحمل عليه، والآية مجملة غير معلومة الحكم، فاحتيج إلى البيان.

وقد بينه ﷺ: «بربع الرأس» في حديث المغيرة كما رواه مسلم، وهو حديث مشهور، فهو حجة عليهما.

فإن قلت: دخلت الباء في قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: 43] في التيمم مع أن الاستيعاب شرط فيه؟

---

1 ولأنه لو كان للتبعيض مع أنه للإلصاق لكان مشتركاً، والأصل عدمه.

قلت: ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة، وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه: «يكفيك ضربتان: ضربة للوجه، وضربة للذراعين»، والزيادة بمثلها جائزة، فجعل الباء زائدة.

فإن قلت: الحديث لا يقتضي الاستيعاب، فلا يجعل الباء في الآية زائدة؟

قلت: الوجه اسم للكل، فيفهم منه الاستيعاب؛ إذ لو لم يحمل على الكل لزم إرادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة، وذا لا يجوز.

وأجيب أيضاً: بأن الاستيعاب في التيمم ثبت قياساً على الأصل، وهو الغسل؛ لأن حكم الخلف في المقدار حكم الأصل إلا أنه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفاً.

ولا يشكل بمسح الخف، فإنه ثبت بالسنة على خلاف القياس مع ظهور الفرق بينهما بالفصل.

{على}

ومنها على: وهي في اللغة للاستعلاء:

حقيقة: كـ«زيد على الفرس».

أو حكماً نحو: «فلان أمير على القوم».

وفي الشريعة: للإلزام في الذمة؛ لأن الدين يعلو من هو عليه ويركبه على ما لصاحب الدين من العلو على من هو عليه.

ومن ثم ورد لصاحب الحق يداً ومقالاً.

فقوله: «علي ألف درهم» يكون ديناً إلا أن يصل به الوديعة.

فقوله: «علي ألف» وديعة أو لكنها وديعة أو إلا أنها وديعة أو غير ذلك مما يكون مغيراً لصدر الكلام عن الإيجاب، فحينئذ لا يثبت به الدين؛ لأن «على» يحتمل معنى الوديعة من حيث إن فيها وجوب الحفظ، فيحمل عليه.

فإن دخلت كلمة «على» في المعاوضات المحضة أي الخالية عن معنى الإسقاط احترازاً من الطلاق والصلح على مال.

وذلك كالبيع والإجارة والنكاح مثل قولك: «بعت هذا على ألف درهم» كانت بمعنى الباء التي تصحب الأعواض وهذا بالاتفاق؛ لأن المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار، وهو بالتردد فيه الذي هو بصدد أن يقع، وأن لا يقع وإذا استعلمت في الطلاق بأن قالت لزوجها: «طلقني ثلاثاً على ألف» فطلقها واحدة يجب عليه ثلث الألف عندهما وتبين منه؛ لأن «على» فيه بمعنى الباء عندهما، فتكون الألف عوضاً لا شرطاً، وأجزاء العوض

تنقسم على أجزاء المعوض، وهذا بالاتفاق.

وعند أبي حنيفة للشرط، فلا يجب شيء على المرأة، وطلقت طلقة رجعية؛ لأن الطلاق يحتمل التعليق، وكلمة «على» تدل على الشرط حقيقة، كذا قاله ابن الملك[1].

وفيه مسامحة والمعنى تدل (عليه)[2] دلالة قريبة من الحقيقة؛ لأن فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قاله تعالى: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لاَ يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئاً﴾ [الممتحنة: 12] أي بشرط أن لا يشركن، فيحمل عليه إذا أمكن، وجزاء المشروط لا يتوزع على أجزاء الشرط ألا ترى أنه لو قال لها: «إن دخلت هذه الدار، وهذه الدار وهذه الدار، فأنت طالق» ثلاثاً فدخلت واحدة منها لم يقع شيء.

{من}

ومنها من: وهي للتبعيض عند الفقهاء، وإليه مال فخر الإسلام.

وأما أئمة اللغة فاتفقوا على أنها في ابتداء الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعه إليه.

فإذا قال: «من شئتَ من عبيدي عِتْقَهُ فأعتقه للمخاطب أن يعتقهم إلا واحداً منهم» عند أبي حنيفة؛ لأنه جمع بين كلمة العموم، وهي «مَنْ»، وكلمة التبعيض وهي «مِنْ»، فوجب العمل بحقيقتها مهما أمكن، فصار الأمر متناولاً بعضاً عامّاً، وإذا قصر عن الكل بواحد كان عملاً بهما، وعندهما له: أن يعتقهم جميعاً؛ لأن كلمة «مَنْ» عامة، وكلمة «مِنْ» للتبيين كما في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾ [الحج: 30].

فمرجع الخلاف إلى «من»:

فإنها في مثل ذلك للتبعيض عنده؛ لأنه الحقيقة المستعملة.

وللبيان عندهما؛ لأنه مجاز متعارف.

والحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده.

وعندهما العكس أولى.

لكن يرد على قوله لو قال: «من شاء من عبيدي العتق فهو حر»، فشاؤوا أعتقوا كلهم.

ويمكن أن يجاب عنه بالفرق بينهما: فإن كل عبد من جملة العبيد شاء عتقه فعتق كلهم باستيفاء أبعاضهم وليس كذلك ما تقدم هنالك.

1 شرح المنار لابن ملك، ص 489-490.

2 ساقط في ل.

{إلى}

ومنها إلى: وهي لانتهاء الغاية، وهي المسافة إطلاقاً لاسم الجزء على الكل؛ إذ الغاية هي النهاية، وليس لها ابتداء وانتهاء.

ثم اعلم أن الغاية قد تدخل في حكم المغيا كما في: «حفظت القرآن من أوله إلى آخره».

وقد لا تدخل كقوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: 280].

فلا بد من ضابط يعلم بها أن الغاية متى تدخل في حكم المغيا.

فقالوا: فيه تفصيل: إن كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود إلى المغيا نحو: المسجد والحائط، كقوله: «بعت هذا البستان من هذا الحائط إلى هذا الحائط» لا تدخل الحائط في حكم المغيا، وهو المبيع؛ لأنها إذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا، ولا يلزم على هذا دخول المسجد الأقصى في حكم المغيا مع أنه قائم بنفسه في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى﴾ [الإسراء: 1]، وقد دخل النبي ﷺ في المسجد الأقصى؛ لأن ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب «إلى».

قال بعض الشراح: ويجوز أن يكون المرافق من هذا القبيل؛ لأنها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام، فدخولها يكون بفعل النبي عليه السلام؛ لأنه حين توضأ أدار الماء على مرافقه، انتهى[1].

وتوزع بأن هذا لا يستلزم الافتراض؛ لأن هذا لا يكون على وجه السنة كالاستيعاب في مسح الرأس.

ودفع بأنه لو كان كذلك لنقل الترك أحياناً، وذلك غير معلوم.

ثم أجابوا بمنع كون المرافق من هذا القبيل؛ لأن المرفق، وهو مجتمع عظم العضد، وعظم الذراع مفتقر إلى اليد في الوجود، فلا يكون قائمة بنفسها.

ثم إذا لم يكن الغاية قائمة بنفسها، فإن كان صدر الكلام متناولاً للغاية وما وراءها كان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فتدخل الغاية كما في المرافق في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6]، فإن اليد اسم للمجموع إلى الإبط، وذكر الغاية لإسقاط ما وراءها لا لمد الحكم؛ لأن الامتداد حاصل بدون ذكرها، فيكون قوله تعالى ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6] متعلقاً بقوله: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: 6] وغاية له، لكن لأجل إسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل، وإن لم

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 493.

يتناول صدر الكلام الغاية، أو كان في تناوله شك كآجال الإيمان مثل أن يحلف لا يكلم فلاناً إلى رجب.

فإن الأجل يدخل عند أبي حنيفة في رواية الحسن عنه؛ لأن صدر الكلام يقتضي التأبيد، فذكر الغاية لإخراج ما وراءها.

وفي ظاهر الرواية عنه: وهو قولهما لا يدخل؛ لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكاً، فلا تدخل، فذكرها لمد الحكم إليها، فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187]، وهذا مذهب الأصوليين.

وقال صاحب الكشاف: ﴿إِلَى﴾ تفيد معنى الغاية مطلقاً ـ وهو أن ما بعدها منتهى حكم ما قبلها ـ فأما دخولها في الحكم وخروجها فأمر يدور مع الدليل[1].

وفي التلويح: هو المختار[2].

فاعلم أنهم اختلفوا في دخول ما بعد «إلى» في حكم ما قبلها؟

فذهبت النحاة في ذلك إلى أربعة مذاهب:

أحدها: أنه يدخل تحته حقيقة إلا أن يتجوز فيه بعدم الدخول، فلا يدخل.

والثاني: عكسه.

والثالث: أنه مشترك بين الدخول وعدمه، وعليه المحققون.

والرابع: أنه يدخل إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها، ولا يدخل إن كان من خلافه، وهذا يناسب مذهب الأصوليين من مذاهب النحاة.

وأما قولهم: «قرأت هذا الكتاب من أوله إلى كتاب البيع» فمبني على العرف.

وفي التوضيح: فإن قال له: «علي من درهم إلى عشرة» يدخل الأول للضرورة لا الآخر عند أبي حنيفة فيجب تسعة.

وعندهما: تدخل الغايتان، فتجب عشرة.

وعند زفر: لا تدخل الغاية، فتجب ثمانية.

وتدخل الغاية في الخيار عنده ـ عند أبي حنفية ـ أي إذا باع على أنه بالخيار إلى غد، يدخل الغد في الخيار، وكذا في الأجل واليمين في رواية الحسن عنه أي عن أبي حنيفة لما ذكرنا في المرافق. أما الأجل فنحو: «بعت إلى رمضان»[3].

---

1 الكشاف ص 280.

2 التلويح 258/1.

3 التنقيح مع التوضيح 259/1-261.

وفي التلويح: لما كان المختار عند أكثر الأئمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد «إلى».

ذهب بعضهم: إلى أن «إلى» بمعنى «مع» كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: 2] أي مع أموالكم.

وبعضهم: إلى أنه لا دلالة إلا على الدخول أو عدمه، فجعل داخلاً في الوجوب أخذاً بالاحتياط؛ أو لأن غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد، أو لأنه صار مجملاً، وقد «أدار النبي عليه السلام الماء على مرافقه» فصار بياناً له[1].

{في}

ومنها في: وهي للظرفية بمعنى أنها تفيد اشتمال المجرور بها على ما قبلها اشتمالاً مكانيّاً أو زمانيّاً:

تحقيقاً نحو: «الماء في الكوز»، و«الصلاة في الليل».

أو تشبيهاً: نحو: «زيد في نعمة»، و«الدار في يده».

إلا أنهم اختلفوا في حذف «في» وإثباته في ظرف الزمان.

ولم يختلف أصحابنا في ذلك، بل اختلفوا في حذف «في» وإثباته في قوله: «أنت طالق غداً أو في غد».

فإذا قال: «أنت طالق غداً» إن لم يكن له نية يقع في أول النهار اتفاقاً، فإذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق.

وإن قال: «في غد» ولم يكن له نية يقع في أول النهار اتفاقاً، وإن نوى آخره يصدّق عند أبي حنيفة ديانة وقضاء.

وعندهما: يصدّق ديانة لا قضاء كما في المسألة الأولى؛ لأنه أضاف الطلاق إلى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر؛ لأنه تخصيص العام، فلا يصدق قضاء.

ثم فرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار بأن «في» إذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة، فيقتضي استيعابه؛ لأنه شابه المفعول به، فلا بد أن يكون واقعاً في أوله ليحصل الاستيعاب، فإذا نوى آخر النهار فقد غَيَّرَ موجب كلامه إلى ما هو تخفيف عليه، فلا يصدّق

---

1 التلويح 259/1.

قضاء لكن يصدق ديانة؛ لأنه نوى محتمل كلامه، وإذا ثبت «في» يصير الظرف جزءاً مبهماً من النهار، فيكون نيته بياناً لما أبهمه لا تغييراً لحقيقة كلامه، فيصدقه القاضي.

هذا وقد قال مولانا حافظ الدين في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ﴾ [غافر: 51] وإنه تعالى ذكر نصرة (الرسل)[1] المؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف «في» ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة بها؛ لأن نصرة الله (إياهم)[2] في الآخرة مستوعبة لجميع الأوقات دائمة؛ لأنها دار جزاء[3]. وأما نصرته لهم في الدنيا فقد يقع في بعض الأوقات دون بعض؛ لأنها دار ابتلاء[4].

وأما إذا أضيف الطلاق إلى مكان بأن قال: «أنت طالق في الدار» يقع الطلاق في الحال حيثما كانت؛ إذ لا اختصاص للطلاق بالمكان دون مكان إلا أن يضمر الفعل الذي هو المصدر بحذف المضاف بأن أراد بقوله في الدار في دخولك الدار أي وقت دخولك إياها، فيصير بمعنى الشرط، ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة لا قضاء؛ لأن اللفظ وإن كان يحتمل ذلك من حيث أن الدخول حال في الدار وسبب الكينونة فيها بخلاف الظاهر.

(وفي التوضيح[5]: والفرق ثابت بين إثباته وإضماره، نحو: «صمت هذه السنة» يقتضي الكل بخلاف «صمت في هذه السنة»)[6].

{أسماء الظروف}

وأسماء الظروف

{مع}

منها مع: وهي للمقارنة أي لمقارنة ما قبلها لما بعدها.

فإذا قال: «أنت طالق واحدة مع واحدة» أو «معها واحدة» تطلق ثنتين دخل بها أو لا.

---

1 ساقط في ل.

2 ساقط في ل.

3 زيادة في ل: إياهم.

4 انتهى هنا قول حافظ الدين.

5 لا التوضيح بل التنقيح 1/261-262.

6 ساقط في ل.

{قبل}

ومنها قبل: وهي للتقديم أي لسبق ما وصف بها على ما أضيفت إليه حتى لو قال لها وقت الضحو: «أنت طالق قبل غروب الشمس» طلقت في الحال، ولا يتوقف على وجود ما بعده.

وفي التلويح: فتقع واحدة إن قال لغير المدخول بها: أنت طالق واحدة قبل واحدة وثنتان لو قال قبلها[1].

{بعد}

ومنها بعد: وهي للتأخير أي لتأخير ما وصف بها عما أضيف إليه.

وحكمها في الطلاق ضد حكم «قبل».

فلو قال لغير المدخول بها: «أنت طالق واحدة بعد واحدة» تقع ثنتان.

ولو قال: بعدها واحدة تقع واحدة.

{عند}

ومنها عند: وهي للحضرة، فإذا قال لغيره: «لك عندي ألفُ درهم» كان وديعة؛ لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم إلا إذا وصل الدين، وقال: «لفلانٍ عندي ألف درهم دين»، فحينئذ يكون إقراراً بدين؛ لأن الدين محتمل كلامه، فيصلح ذكر الدين تفسيراً له.

ولو قال: «أنت طالق كل يوم» طلقت واحدة.

ولو قال: «عند كل يوم» طلقت ثلاثاً في ثلاثة أيام.

{غير}

ومنها غير: وهي بمعنى المغايرة.

تستعمل صفة للنكرة حالة إضافتها إلى المعرفة إضافة معنوية نحو: «جاءني رجل غير زيد»؛ لأنها نكرة لا تتعرف بالإضافة إلى المعارف لتوغلها في الإبهام.

فإن قلت: فما تصنع في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 7]، فإنها وقعت صفة للمعرفة، وهي «الذين»؟

قلت؛ لأنه في معنى النكرة لعدم إرادة المتعينين أو لأن «غير» إذا وقعت بين متضادين وكانا

---

1 هذا في التنقيح 1/264-265، لا في التلويح.

معرفتين يتعرف بالإضافة كقولك: «الحركة غير السكون»، وكذا هنا لذلك؛ لأن المنعم عليهم والمغضوب عليهم متضادان.

وتستعمل «غير» استثناء لمشابهة بينه وبين «إلا» من حيث أن ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله في الحكم، كقوله: «له علي درهم غير دانقٌ» بالرفع، يلزمه درهم تام؛ لأنه صفة للدرهم أي درهم مغاير للدانق، وهو بفتح النون وكسرها معرب دانه سدس درهم.

واحترز به عن الدرهم الذي هو دانق، فإنه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق.

ولو قال: بالنصب كان استثناء، فيلزمه درهم إلا دانقاً.

{سوى}

وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء.

قيل: هذا قول النحاة.

وأما الفقهاء: فلا يفرقون بين الرفع والنصف، فيلزمه خمسة دوانق.

{حروف الشرط}

ومنها حروف الشرط أي كلماته وهي: «إن»، و«لو»، و«إذا»، و«متى»، و«كيف»، و«كم»، و«حيث».

{إن}

فأما إن: فهي أصل في ألفاظ الشرط؛ لأنها مختصة بمعنى الشرط، وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر ألفاظ الشرط.

وكلمة «إن» حرف، فسمي الكل باسمها تغليباً لها لأصالتها.

فقيل: حروف الشرط أو أريد بالكلمات الحروف تجوزاً.

إنما تدخل «إن» على أمر معدوم على خطر (أو)[1] غرر محتمل للوجود والعدم، وإنما تدخل عليه؛ لأن المقصود من دخولها هو الحمل على شيء نحو: «إن قدم زيد فعبده حر» أو المنع عنه نحو: «إن دخلت الدار فأنت طالق».

وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع؛ إذ لا فائدة في الحمل على الممتنع والمنع عن

---

1 وفي م: و.

المتحقق، فلا يقال: «إن جاء الغد فكذا»؛ لأنه مما سيكون البتة[1] عادة.

ولا بد من التقييد بالغالب حتى لا يرد ولو قال لامرأته: «إن حضت فأنت طالق»، فإنه يمين، وليس فيه حمل ولا منع.

وكذا لا يقال: «إن عشت دائماً»؛ لأن ذلك ممتنع.

فإذا قال: «إن أطلقك فأنت طالق ثلاثاً» لم تطلق حتى يموت أحدهما؛ لأن هذا الشرط إنما يتحقق بموت أحدهما؛ لأنه ما لم يمت أحدهما يكون وقوع الطلاق محتملاً، فإذا مات الزوج أي قرب موته على وجه لا يسع فيه قوله: «أنت طالق» يتحقق الشرط، وهو عدم وقوع الطلاق، فلا ميراث لها إن لم يدخل بها؛ لأن امرأة الفارّ إنما ترث إذا كانت في العدة[2]، والطلاق وقع قبيل الموت في زمان لا يسع التلفظ بالطلاق، فبانت لا إلى عدّة؛ لأنها غير مدخول بها، فمر عليها الموت، وهي ليست في العصمة، وإن دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته.

وكذا إذا ماتت هي؛ لأن قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط حينئذ ولا يرث منها الزوج؛ لأنها بانت قبل الموت، فلم يبق بينهما زوجية.

{إذا}

وأما «إذا» فعند نحاة الكوفة تستعمل بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف إليه، فلا يجزم بها الفعل فيما هو قطعي الوجود. فيستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول جملة بحصول

---

1 قال عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله تعالى في تحقيق الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للإمام القرافي ص 39-40: جرى على ألسنة كثير من شيوخنا الفقهاء وغيرهم رحمهم الله تعالى، أن ينطقوا كلمة (البتة): البتة بهمزة القطع إذا قالوها في درج الكلام ووصله. وهذا خطأ شائع، ليس له مستند إلا الشيوع على ألسنة بعض العلماء المتأخرين، غلطاً متوارثاً بينهم.

والصواب فيها نطقها بهمزة الوصل إذا جاءت درجاً موصولة بما قبلها في النطق، فإن لفظة (أل) فيها كحالها في سائر الكلمات التي تدخلها الألف واللام، فأل في (البتة) كما في: الرجل والمرأة، والليل والنهار، والقديم والجديد، والصيف والشتاء، وسائر ما كان على هذه الشاكلة.

ولفظة (البتة) في أصلها مصدر لفعل: بَتَّ يَبُتُّ الشيء بَتّاً وبَتَّةً وبَتَاتاً، بمعنى قَطَعَ وجَزَمَ. وكثيراً ما تَرِدُ في استعمال الأقدمين بصيغة التنكير: (بَتَّةً)، من غير الألف واللام، ومعناها في الحالين نكرة ومعرفة: قطعاً وجزماً.

والصواب في النطق بها ـ إذا كتبت-البتة، بهمزة وصل، فينبغي التنبه لهذا. وقد وردت لفظة (البتة) بالتعريف في الحديث النبوي الشريف الصحيح، وضَبَطَها الشراح، ومنهم الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في «فتح الباري» بهمزة الوصل. (انظر للتفصيل: تحقيق الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للإمام القرافي ص 39-40).

2 ولا عدة لغير المخول بها.

مضمون ما دخلت عليه، ويجزم بها المضارع، ويكون استعمالها حينئذ في أمر على خطر الوجود، كقول الشاعر:

واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتجمل

والمعنى: عد نفسك غنيّاً، وأظهر الغنى مدة أغناء الله إياك، وإذا أصابتك مسكنة وفقر، فاصبر صبراً جميلاً من غير جزع ولا شكوى ولا فزع أو أظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يطلع الناس على حالك أو كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففاً.

وقيل: (يحتمل)[1] أن يكون بالحاء المهملة، والمعنى تحمّل المشقة، وتكلف المسكنة، ومثله قول الشاعر:

وإذا تصبك مصيبة فاصبر لها عظمت مصيبة مبتلى لا يصبر

والحاصل أن معناه: إن تصبك لدخول الفاء في «فتجمل»، وذا مخصوص بـ«أن»؛ لأن الشاهد فيه حيث جزم بـ«إذا» فتجمل على أنها بمعنى «إن»، فإن إصابة الخصاصة من الأمور المترددة، وإذا كانت بمعنى الوقت إنما يستعمل في الأمر الكائن الذي لا ريب فيه نحو: مجيء الغد، فلو لم تكن «إذا» هنا بمعنى «إن» الشرطية لما جاز استعمالها في الأمر المتردد.

وإذا استعمل للشرط بـ«إذا» يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط، فصارت بمعنى «إن».

قال صاحب التلويح: وعند البصريين: «إذا» حقيقة في الظرف تضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال، لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعال: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل:1] أي وقت غشيانه على أنه بدل من الليل؛ إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت، ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل؛ لأنه أيضاً يفيد تقييد القسم بذلك الوقت، وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف، مثل: «إذا خرجت خرجتُ» أي أخرج وقت خروجك، تعليقاً لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الإبهام اللازم للشرط، فإن قولك: آتيك إذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص، بخلاف متى تخرج أخرج، فإنه في معنى: إن تخرج اليوم أخرج اليوم، وإن تخرج غداً أخرج غداً إلى غير ذلك من الأزمان، فجزم الفعل بـ«إذا» لا يجوز إلا في ضرورة الشعر تشبيهاً للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي «إن»، وإلى هذا أشار المحققون من النحاة.

وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال: ففي استعمالها في

---

1 ساقط في ل.

الشرط من غير اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأنا نقول: هي لم تستعمل إلا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل: الذي يأتيني أو كل رجل يأتيني فله درهم، ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلاً، وقد يقال: إن امتناع الجمع إنما هو باعتبار التنافي، ولا تنافي هاهنا؛ لأن الوقت يصلح شرطاً، ومعناه ما ذكرنا من أنه لم يستعمل في غير الوقت أصلاً، وأما ما يقال: من أنه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل، فلا يخفى فساده، للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض.

ودخول «إذا» إنما يكون لأمر كائن متحقق في الحال مثل قوله:

وإذا تكون كريهةٌ أُدعَى لها

عند نزول الحادثة، أو أمر منتظر لا محالة أي أمر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى: ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ [الانفطار:1]، فهي تقلب الماضي إلى المستقبل؛ لأنها حقيقة في الاستقبال، وما توهم من دخوله لأمر كائن، فإنما هو من جهة أنه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ [البقرة: 14] الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون، انتهى[1].

وقول نحاة الكوفة هو قول أبي حنيفة، و«إذا» يكون مشتركاً بين الوقت والشرط، فإذا استعمل في أحدهما لم يبق الآخر مراداً عنده، وهو مذهب الكوفيين.

وعند نحاة البصرة: «إذا» موضوعة للوقت.

وقد تستعمل للشرط مجازاً من غير سقوط الوقت مثل «متى»، فإنها للوقت سواء كانت للاستفهام أو الشرط لا يسقط معنى الوقت عن «متى» بحال.

وقول نحاة البصرة قول أبي يوسف ومحمد حتى إذا قال لامرأته: «إذا لم أطلقك فأنت طالق» لا يقع الطلاق عند أبي حنيفة ما لم يمت أحدهما كما مر في قوله: «إن لم أطلقك».

وقالا: يقع كما فرغ أي مقارناً لفراغه من كلامه مثل: «متى لم أطلقك فأنت طالق»؛ لأنه أضاف الطلاق إلى وقت خال عن التطليق، وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق.

والخلاف فيما إذا لم ينو شيئاً.

---

1 التلويح 1/266-267.

أما إذا نوى الوقت أو الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق.

روي عنهما أنه إذا قال لامرأته: «أنت طالق لو دخلت الدار» أنه بمنزلة إن دخلت الدار بجعل «لو» للاستقبال كان لمؤاخاة بينهما في أن كل واحد منهما تعليق إحدى الجملتين بالأخرى على أن تكون الثانية جواباً للأولى كذا ذكره ابن الملك[1].

ونوقش فيما روى ابن سماعة هذه المسألة عن أبي يوسف في نوادره ولم يذكر معه محمد، وتبعه على ذلك شمس الأئمة في أصوله.

ودفع بأن في سكوتهما عن ذكر محمد نفي الرواية عنه، من نقل حجة على من لم ينقل، ولكن لا نص في ذلك عن أبي حنيفة، والله أعلم.

{كيف}

وأما كيف: فموضوع للسؤال عن الحال.

فإذا قلت: «كيف زيد؟»، معناه: على أي حال أصحيح أم سقيم؟ خلافاً للأخفش حيث قال: «كيف» ظرف؛ لأن بمعنى على أي حال، والجار والمجرور والظرف متقاربان.

فإن استقام السؤال عن الحال بأن كان ما دخلت عليه ذا أحوال حمل على السؤال، وإن لم يستقم بطل لفظ «كيف» من كونها للسؤال عن الحال.

ولبطلانه قال أبو حنيفة في قوله: «أنت حر كيف شئت» أنه إيقاع؛ لأن العتق لا كيفية له، فلا يستقيم تعليق الكيفية بصدر الكلام، فلا يتعلق أصل العتق بالمشيئة، فيبطل التفويض عنده، وعند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشيئة.

وفي المبسوط: في مسألة: «أنت حر كيف شئت» أنه يعتق عند أبي حنيفة ولا مشيئة له.

وعندهما: لا يعتق ما لم يشأ في المجلس، فعلم أن بطلان تعليق الكيفية بصدر الكلام، إنما هو عند أبي حنيفة.

وفيما إذا قال: «أنت طالق كيف شئت» يقع الواحدة قبل المشيئة.

ثم إن كانت غير موطوءة فقد بانت لا إلى عدة ولا مشيئة لها؛ لأنه يلغو تفويضه الصفة إلى مشيئتها لعدم المحل بعد وقوع الأصل، وإن كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الأصل فلها المشيئة في الصفة، ويبقى الفضل في الوصف أي الزائد على أصل الطلاق من كونه بائناً والقدرُ

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 502-504.

أي الثلاث مفوضاً إليها بشرط نية الزوج، فإن اتفقت بينهما يقع ما نَوَيَا بأن شاءت البائن، وقد نواه الزوج أو شاءت ثلاثاً، وقد نواها الزوج، وإن اختلفت المشيئتان كان شاءت بائناً، ونوى الزوج ثلاثاً أو بالعكس، فهي رجعية، فلا بد من اعتبار النيتين.

أما نيتها فلأنه فوّض النية إليها.

وأما نيته فلأن الزوج هو الأصل في إيقاع الطلاق، فإذا تعارضا تساقطا، فيبقى أصل الطلاق، وهو الرجعي.

والحاصل: أنهم اتفقوا على تفويض الوصف، واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الأصل.

فذهب أبو حنيفة إلى عدم اللزوم.

وذهبا إلى اللزوم.

وهذا وقد يظن من سياق هذا الكلام في هذا المقام أن «كيف» من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين، وعلى ما هو القياس بناء على أنها للحال.

والأحوال شروط إلا أنها تدل على أحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة، وإنما المقصود أنها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن يكون من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك؛ لأنها للاستفهام أي السؤال عن الحال، لكن لا خفاء في أنها لم تبق في مثل: «أنت طالق كيف شئت» على حقيقتها وإلا لما كان الوصف مفوضاً إلى مشيئتها بمنزلة ما إذا قال: «أنت طالق أرجعيّاً تريدين أم بائناً» على قصد السؤال، بل صارت مجازاً. والمعنى: «أنت طالق بأي كيفية شئت».

{كم}

وأما كم: فاسم للعدد المبهم يقال: «كم سنك؟» و«كم مالك؟» ولا اختصاص لها بباب الطلاق.

فقول ابن الملك[1]: «أنها اسم للعدد الواقع في باب الطلاق» لا يخلو من الحزازة والإغلاق.

فإذا قالت: «أنت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ»؛ لأن «كم شئت» تفويض لما هو واقع إلى مشيئتها، وهو عام فلها أن تطلق بها شاءت من العدد بشرط نية الزوج، ويتقيد بالمجلس، لأنه تمليك، والتمليكات تقتصر على المجالس.

ثم «كم» هذه ليس باستفهامية ولا خبرية؛ لأنها للتكثير وهو ليس بمراد، بل بمعنى الشرط

1 شرح المنار لابن ملك، ص 509.

مجازاً، فكأنه قال: «أنت طالق على أي عدد شئت»، فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناه.

{حيث وأين}

وأما حيث وأين: فاسمان للمكان المبهم خلافاً للأخفش، فإن عنده قد يراد بـ«حيث» الزمان، فإذا قال: «أنت طالق حيث شئت، أو أين شئت» أنه لا يقع ما لم تشأ؛ لأنه لا اتصال للطلاق بالمكان، فيلغو ذكره، ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق، ويتوقف مشيئتها على المجلس.

{الجمع}

ثم اعلم أن الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والإناث حالة الاختلاط، ولا يتناول الإناث المفردات.

وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أن جمع المذكور لا يتناول الإناث إلا إذا دل عليه الدليل؛ لأن كل علامة تختص بفريق وضعاً، والكلام عند الإطلاق محمول على حقيقته، ولو تناول الإناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، ولزم التكرار في قوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: 35].

قلنا: تغليب الذكور على الإناث وإدخالهن في الحكم تبعاً للذكور من عادة أهل اللسان.

وسبب نزول الآية أن النساء شكون إلى رسول الله ﷺ فقلن: ما بالنا لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور، واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال، فأنزل الله تعالى هذه الآية تطييباً لقلوبهن.

والجواب عن قولهم: يلزم الجمع أنهم يجعلون المغلوب من أفراد الغالب، ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية، وهي راجحة على اللغوية، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وأما إن ذكر الجمع بعلامة التأنيث، فيتناول الإناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير: إذا قال المستأمن لأهل الطاعة: آمنوني على بنيّ، وله بنون وبنات أن الأمان يتناول الفريقين.

ولو قال: آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده.

ولو قال: على بنيّ، وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهن؛ لأن الاسم لا يتناولهن منفردات.

وهذا آخر بحث الحروف، وإنما ذكر الجمع المذكور في هذا المبحث المسطور؛ لأن الكلام فيه باعتبار علامته، وهي حرف.

واعلم أنه وقع في عبارة التحرير: قول أم سلمة يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر الرجال، فأنزلت في مسند أحمد من طريق أم سلمة، ومن طريق أم عمارة وحسّنه الترمذي، وتعقبه تلميذه، بإن ظاهره أن اللفظ في مسند أحمد من هاتين الطريقين، وأن الترمذي حسّنه وليس كذلك، فإن الذي في مسند أحمد عن أم سلمة؟

قلت للنبي عليه السلام: ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال؟

قالت: فلم يرعني منه يوماً إلا ونداؤه على المنبر أيها الناس قالت وأنا أسرّح رأسي فلففت شعري ثم دنوت من الباب، فجعلت سمعي عند الجرير فسمعته أن الله يقول: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: 35] هذه الآية، بل قال سيخنا الحافظ يعني به العسقلاني: من طريق عن أم سلمة لم أر في شيء منها أوله هكذا، انتهى.

ولا ذكر له من طريق أم عمارة في مسند أحمد نعم، هو في جامع الترمذي من طريقها بلفظ: «أنها أتت النبي ﷺ فقالت: ما أرى كل شيء إلا للرجال، وما أرى النساء يذكرن بشيء؟ فنزلت هذه الآية: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: 35] الآية»، وقال: هذا حديث حسن غريب، وإنما يعرف هذا الحديث من هذا الوجه.

وقال شيخنا الحافظ: رجاله رجال الصحيح، لكن اختلف في وصله وإرساله، رواه شعبة عن حصين مرسلاً، وهو أحفظ من سليمان بن كثير يعني الراوي له عن حصين عن عكرمة مرفوعاً، وذكر مقاتلة بن حيان في تفسيره: أن أسماء بنت عميس سألت أيضاً عن ذلك نحو سؤال أم عمارة.

هذا وأخرج الطبراني بإسناد صحيح عن قتادة قال: «دخل نساء من المؤمنات على نساء النبي ﷺ، فقلن: قد ذكركن الله تعالى في القرآن، ولم تذكر بشيء، أما فينا ما يذكر، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: 35] الآية»، رواه ابن سعد عنه نحوه.

{الصريح}

(وَالصَّرِيحُ) وهو لغة الظاهر، وسمي القصر صرحاً لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية (وَهُوَ) أي اصطلاحاً (مَا) أي لفظ (ظَهَرَ مُرَادُهُ) أي المراد منه (ظُهُوراً بَيِّناً) أي تاماً.

واحترز به عن الظاهر، فإن الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال.

وبكثرة الاستعمال، يخرج النص والمفسر؛ لأن ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال، كقوله: أنت حر وأنت طالق؛ لأنهما حقيقتان شرعيتان في إزالة الرق والنكاح صريحان فيهما.

وهذا من مثال الحقيقة.

ومثال المجاز منه قوله: «لا آكل من الحنطة»، فإنه صريح في التناول مجاز متعارف فيما يتخذ منه، فيحتاج إليه.

(وَحُكْمُهُ) أي حكم الصريح (ثُبوتُ مُوجَبِهِ) بفتح الجيم أي ما يوجبه اللفظ الصريح من الحرية في المثال الأول والطلاق في المثال الثاني (مُسْتَغْنِياً عَنِ الْعَزِيمَةِ) أي النية، فيقع العتق والطلاق نوى أو لم ينو.

والحاصل: أنه لا ينظر إلى أن المتكلم أراد بذلك المعنى أو لم يرد كقولك: «بعت واشتريت»، فإن المقصود حاصل بهما نوى أو لم ينو، وكالطلاق والعتاق حتى إذا أضافهما إلى المحل فبأي وجه أضاف يعني بصيغة النداء كقوله: «يا حُرّ أو بصيغة الإخبار كقوله: «أنت حر» وأراد أن يقول: «سبحان الله» فجرى على لسانه: «أنت حر» أو «أنت طالق» تطلق وتعتق نوى أو لم ينو.

نعم، لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد صدّق ديانة إن نوى محتمل كلامه لا قضاء.

وفي القنية: امرأة كتب «أنت طالق»، ثم قالت لزوجها: «اقرأ عليّ»، فقرأ لا تطلق.

واستشكل هذا بأنه ينافي قوله: «مستغنياً عن العزيمة»؟

ودفع أن هذا حكاية ما في المكتوب، فصار كما إذا حكى عن آخر قوله: «أنت طالق» أو «امرأتي طالق» أو نحو ذلك، فإنها لا تطلق؛ لأن ذلك حكاية كلام عن الغير.

{الكناية}

(وَالْكِنَايَةُ: وَهِيَ مَا) أي لفظ (لَمْ يَظْهَرِ الْمُرَادُ بِهِ) أي ما استتر المراد بالنظر إلى استعماله في المعنى الْكِنَوِيِّ إلا بقرينة، يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم تنضم إليه قرينة لفظية أو معنوية بخلاف الخفي، فإنه معلوم المراد، لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة كـ«هو يفعل»، فإن هذا الضمير لا يميز زيداً عن عمرو إلا بقرينة تنضم إلى ذلك كسبقه في الذكر.

وكذا سائر ألفاظ الضمير كهاء الغائبة وأنا وأنت، فإنها كنايات حقيقة لأنها لا تميز بين اسم واسم إلا بقرينة تنضم إليها من خطاب أو غيبة أو تكلم، وهي مع ذلك حقيقة في معناها. فكان المراد منها مستتراً فيها، وذلك لأنه لما كان الوضع عامّاً، والموضوع خاصّاً حصل الاستتار باعتبار تعدد الموضوع له كما في الألفاظ المشتركة.

(وَحُكْمُهَا) أي حكم الكناية (عَدَمُ الْعَمَلِ بِهَا دُونَ النِّيَّةِ) أي بغير نية المتكلم كما في كنايات الطلاق حال الرضا لكونها مستترة المراد، فكان في ثبوت المراد بها تردد، فلا يثبت الحكم الشرعي ما لم يزل ذلك الاستتار بدليل متصل بها من النية (أَوْ مَا يَقُومُ مَقَامَهَا) أي مقام النية من

دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق فيها يصلح جواباً أو رداً نحو: «خليّة».

والحاصل: أن الكنايات في الطلاق يقع بها بائن إلا ثلاثة ألفاظ، وهي: «اعتدّي»، و«استبرِئي رَحِمَكِ»، و«أنتِ واحدة»، فإن الواقع بها رجعي.

(وَالأَصْلُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيحُ) زاد على الأصل ضمير الفصل ليكون صريحاً في كونه خيراً عن الأصل. وذلك لأن الكلام موضوع للإفادة والإفهام، والصريح هو التام في هذا المرام دون الكناية في هذا المقام لعدم توقفه على نية أو قرينة.

(وَفِي الْكِنَايَةِ قُصُورٌ) أي نقصان عن البيان.

(لاشْتِبَاهِ الْمُرَادِ) حيث يتوقف في إفادة المقصود على قرينة.

ويظهر هذا التفاوت الحاصل بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يدرأ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز إثباتها بالصريح[1] دون الكناية لخفائها حتى من قال لآخر: «جامعت فلانة أو واقعتها» لا يجب عليه حد القذف؛ لأنه لم يصرح بالزنا، ويجب إذا قال: «زنيت بها» أو نكتها.

وفي التوضيح: أن الصريح لا يحتاج إلى النية، والكناية يحتاج إليها، ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات، فلا يحد بالتعريض نحو: لستُ أنا بزان[2].

{معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم}

(الرَّابِعُ) أي القسم الرابع من أصل الأقسام (فِي مَعْرِفَةِ وُجُوهِ الْوُقُوفِ) أي في إدراك طرق الإطلاع (عَلَى أَحْكَامِ النَّظْمِ) أي المراد منه.

وحاصل معرفة طرق وقوع السامع على مراد المتكلم في الأحكام الثابتة بنظم الكلام، ومعناه باعتبار ظهوره وخفائه.

(وَهُوَ) أي هذا القسم (أَرْبَعَةٌ) أي أربعة أقسام باستقرائهم.

{الاستدلال بعبارة النص}

(الأَوَّلُ) أي منها (الاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ)

اعلم أن الاستدلال هو النظر في الدليل، وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

---

1 لوضوحه.

2 لا في التوضيح بل في التنقيح 271/1.

وقيل: ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

وهو نوعان:

1 ـ انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، ويسمى هذا استدلالاً من المعلول على العلة.

2 ـ أو عكسه وهو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كما إذا رأى ناراً انتقل الذهن من إدراك النار إلى الدخان، ويسمى هذا استدلالاً من العلة على المعلول إلا أن دلالة العلة على معلولها أقوى وأظهر من دلالة المعلول على علته؛ لأن العلة المعينة تدل على معلول معين.

وأما المعلول المعين فلا يدل إلى على علة ما اللهم إلا إذا كان المعلول مساوياً لعلته، فحينئذ يكون الاستدلال من المعلول على العلة كالاستدلال من العلة على المعلول في القوة والظهور إلا أن المراد هنا هو الثاني؛ لأن مقصود المجتهد إثبات الأحكام بالأدلة. وذلك إنما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل إلى الأثر الذي هو الحكم.

وإنما قيدنا بقولنا هنا؛ لأن المراد عند المتكلمين هو الأول؛ لأن الاستدلال عندهم بالأثر على المؤثر كما هو طريقة بعض الصوفية من أنهم يستدلون بصفات الجمال والجلال، وأثار الفعال على ذات ذي الكمال، وهو مسلك المريدين من السالكين.

ومن هذا يقول قائلهم: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده».

ومشرب طائفة منهم أنهم يستدلون بالمؤثر على الأثر، فإن ذات الله واجب الوجود اقتضى آثار الكرم والجود، ويقولون: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله»، وهذا سبيل المرادين من السائرين.

والأول: يسمى السالك المجذوب.

والثاني: المجذوب السالك، وهو أعلى رتبة كما يشير إلى مقامهما قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: 13].

وأما مقام جمع الجمع فلا يحجبهم الكثرة عن الوحدة، ولا الوحدة عن الكثرة، فيقولون: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه معينة منزهة عن العينية» كما توهمت الطائفة الوجودية.

ثم اعلم أن إضافة التأثير إلى الأدلة على ما سبق في التقرير، إنما هو على سبيل التجوز.

فإن المؤثر في الأحكام بالحقيقة، إنما هو الباري تعالى، والأدلة إنما هي أمارات وعلامات على ثبوت الأحكام في الشرعيات.

وعبارة النص مأخوذ من: عبرت الرؤيا أعبرها عبارة إذا فسرتها، وسميت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات؛ لأنها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور.

والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً أو مفسراً وخفيّاً أو عامّاً، وكل منها يكون صريحاً أو كناية، فيكون إثبات الحكم بهذه الألفاظ استدلالاً بعبارة النص.

وإنما أطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتباراً للغالب، فإن غالب ما ورد منهما نص، وهو كلام مفهوم المعنى، فإن كان فيهما متشابهات أيضاً.

وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم، وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر.

وما قيل من الفرق بين عبارة النص والنص: أن النص من أقسام اللفظ، والعبارة من أقسام المعنى ليس بصحيح؛ لأن الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود[1].

والحاصل: أن كلاً من النص، والعبارة اعتبر فيه النظم مع المعنى.

والفرق بينهما بالاعتبار: وهو أن النص تصرف من جهة المتكلم.

والعبارة تصرف من جهة المستدل.

(وَهُوَ) أي الاستدلال بعبارة النص (الْعَمَلُ) أي إثبات الحكم؛ لأن المراد عمل المجتهد؛ لأنه المستدل لا العمل بالجوارح.

فإذا قيل: الصلاة فريضة لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[2]، فهذا هو العمل بظاهر النص، والاستدلال بعبارته (بِظَاهِرِ مَا) أي شيء (سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ) أي لذلك الشيء.

فالضمير المجرور راجع إلى «ما»، فهو إثبات الحكم كالفرضية في الصلاة، فإنها فريضة بظاهر معنى مسوق له الكلام كطلب الصلاة في: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[3] فالآية مسوقة للطلب، وظاهر الطلب الوجوب لا الاستحباب.

وقيل: هو إثبات الحكم بشيء ظاهر لا يحتاج إلى مزيد تأمل، مثل الحكم بإيجاب سهم من الغنيمة للفقراء من قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ﴾ [البقرة: 273] الآية.

وبه يفرق بينه وبين إشارة النص حيث إنه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه، وإلا كان يكفي أن يقال: هو العمل بما سيق له الكلام.

وفي ذكر الكلام دون النص إشارة إلى أن المراد بالنص في قوله: عبارة النص ليس ما تقدم

---

1 وهوما لما كانا مشتركين في الحد؛ لأن كلاً منهما سيق له الكلام وجب أن يشتركا في المحدود. ألا ترى أن زيداً لما كان حيواناً ناطقاً كان إنساناً، فكذا عمرو.

2 سورة البقرة: 43، 83، 110، 277، سورة النساء: 77.

3 سورة البقرة: 43، 83، 110، 277، سورة النساء: 77.

ذكره إلا لكان تعريفه بالكلام تعريفاً بالأعم، وذلك غير جائز.

فإن قلت: المحذور باق؛ لأن الكلام أعم من متن الكتاب والسنة؟

قلت: المراد الكلام من الكتاب والسنة، فلا يكون أعم.

{الاستدلال بإشارة النص}

(وَبِإِشَارَتِهِ) أي والاستدلال بإشارة النص (وَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا) أي بحكم (ثَبَتَ بِنَظْمِهِ) أي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان، وبه يخرج دلالة النص؛ لأنه ثابت بمعنى في النظم (لُغَةً) أي غير مسوق له، وكان حق المصنف أن يذكره كما في الأصل[1] حيث قال: «لكنه» أي ما ثبت بنظمه «غير مقصود ولا سيق له النص»، فهذا اختصار مخل للمقصود.

نعم جمع في الأصل[2] بين القصد باعتبار المعنى، والسوق باعتبار (اللفظ)[3] مع أن أحدهما كاف في التعريف قصداً لمزيد الكشف.

وخرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص.

هذا وترك في الزبدة قيد «ولا سيق له»، واكتفى بقوله: «لكنه (أي ما ثبت نظمه)[4] غير مقصود»؛ إذ الظاهر أنه إذا لم يكن مقصوداً لم يكن النص مسوقاً له.

ثم هذا ظاهر في إرادة عمل الجوارح، فإن حمل العمل على إثبات الحكم يصير تقديره: إثبات الحكم بمعنى ثبت بالنظر لغة، وفيه تكلف لا يخفى.

وإنما ضم هذا النوع من الاستدلال إشارة النص؛ لأنه لما لم يكن النص مسوقاً له لم يكن ظاهراً من كل وجه، بل فيه خفاء، ولا يدرك صريحاً، بل إشارة كما إذا قصد بالنظر إلى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة بأطراف العين من غير قصد فما يقابله، فهو المقصود بالنظر، وما وقع عليه أطراف بصره، فهو مرئي بطريق الإشارة تبعاً لا قصداً.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: 233] أي وعلى الذي ولد له، وهو الأب ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: 233] أي طعام الوالدات ولباسهن سواء (كن)[5] منكوحات أو مطلقات مرضعات سيق الكلام لإثبات النفقة والكسوة على الأب؛ لأن المولود

---

1 في متن المنار.

2 في متن المنار.

3 وفي ل: النظم.

4 ساقط في م.

5 ساقط في ل.

له، فهذا عبارة النص.

وفي ذكر المولود له دون الوالد إشارة إلى أن النسب إلى الآباء؛ لأن اللام للاختصاص، ولم يختص به الأب من حيث الملك إجماعاً، فاختص بالنسب، وهو غير مسوق له.

فدل على اختصاص الأب بالنسبة الولد إليه، حتى لو كان الأب قريشيّاً، والأم أعجميّاً يعد الولد قريشيّاً في الكفاءة والإمامة الكبرى.

وفي الآية إشارة أيضاً إلى أن للأب حق التملك في مال الولد، فيتملكه عند الحاجة؛ لأن النسبة بلام التمليك يقتضي بمال الولد ثابتة على قدر الإمكان، وماله لا يصير ملكاً له بالإجماع، حتى لا يجوز له التصرف في ماله بغير رضاه، فإذا لم يكن إثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملاً بالدليل بقدر الإمكان، ويبقى على ثبوت حق التملك له مسائل:

منها: إنه لا يحد بوطئ جارية ابنه، وإن قال: علمت أنها حرام.

ومنها: إنه لا يجب العقر بوطئها لثبوت الملك قبل الوطئ بناء على حق التملك.

ومنها: إنه إذا استولد جارية الابن ثبت النسب، ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن، ويجب رد قيمتها.

وفيها[1] إشارة أيضاً إلى أن الأب لا يشاركه في نفقة ولده أحد؛ لأن الشرع أوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوباً إليه، لا يشاركه أحد في هذه النسبة، فكذا في حكمها، وهذا في الابن الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة.

وفي الكبير والزمن والبنت البالغة يجب على الأب والأم أثلاثاً بحسب ميراثها من الولد في رواية الحسن عن أبي حنيفة.

وفي ظاهر الرواية: كل النفقة على الأب لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: 233] من غير فصل بين الصغير والكبير.

وفي التلويح: أن الثابت بإشارة النص، قد يكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع كانفراد الأب بالإنفاق واستغناء أجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك. ولهذا خفي أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص، وعلمهم بالوضع[2].

---

1 وفي الآية.

2 التلويح 288/1-289.

وتحقيق ذلك: أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الأصول والبيان مطلق اللزوم عقليّاً كان أو غيره، بيناً كان أو غير بين، ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع، وعند المنطقيين متى أطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة إلى الكل. (انظر التلويح 289/1).

(وَهُمَا) أي العبارة والإشارة (سَوَاءٌ) أي مستويتان (فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ) أي في إثباته؛ لأن كلاً منهما يفيد الحكم بظاهره.

(فَالأَوَّلُ) أي القسم الأول وهو العبارة، وكان الأولى (أن يقول)[1]: إلا أن الأولى وهي العبارة (أَحَقُّ) أي من الإشارة (عِنْدَ التَّعَارُضِ)؛ لأن الأول منظوم مسوق له، والثاني غير مسوق له، فيكون أرجح لكونه مقصوداً من الكلام.

مثال التعارض: ما أورده فقهاء الشافعية في كتبهم: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين.

قيل: ما نقصان دينهن؟

قال ﷺ: تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلى»، وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً كما قال الشافعي.

وفيه أن هذا إذ فسر الشطر بالنصف، وهو قد يجيء بمعنى البعض كما في قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: 144، 150].

وفي قوله عليه السلام: «الطهور شطر الإيمان» كما قرر في محله الأليق به مع أن الحديث المتقدم لا أصل له كما صرح به النووي في شرح المهذب.

وقال ابن الجوزي في التحقيق: هذا حديث لا يعرف.

وقال البيهقي: لم أجده في شيء من كتب الحديث.

وقال ابن المنذر: لا يثبت هذا من وجه من الوجوه عن النبي عليه السلام، والله سبحانه أعلم.

والحال: أنه معارض بما روي عنه عليه السلام كما أخرجه الطبراني والدارقطني عن أبي أمامة مرفوعاً أنه قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام، وأكثره عشرة أيام»، وهو عبارة فرجح على الإشارة.

(وَلِلإِشَارَةِ عُمُومٌ كَمَا لِلْعِبَارَةِ)؛ لأن كلاً نظم، والعموم باعتبار الصيغة.

وتوضيحه: أن الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة من حيث أنه ثابت بصيغة الكلام، فيكون عامّاً قابلاً للتخصيص، ولهذا قلنا في إشارة قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: 233] خص منها إباحة وطء الأب جارية ابنه، وإن كان اللام تستلزم أن يكون الولد وأمواله ملكاً للأب ومختصّاً به كما قال ﷺ: «أنت ومالك لأبيك».

والمعنى: أنه يحرم على الأب إقدامه على وطء جارية ولده.

---

1 ساقط في م.

وأما إذا وطئ جاريته فولدت، فادعاه فحينئذ يصير الأمة قبيل الوطئ ملكاً له اقتضاء لصيانة مائه عن الضياع وفعله عن الزنا معاً.

وأما قبل الولادة والادعاء فلا يجوز.

{الاستدلال بدلالة النص}

(وَالثَّابِتُ بِدَلاَلَتِهِ) أي بدلالة النص (وَهُوَ) أي حكم (ثَبَتَ) أي استفيد (بِمَعْنَاهُ) أي بسبب معنى النص (لُغَةً) أي لا بعين النص.

ولغة نصب على التميز من قوله بمعناه أي الحكم الذي ثبت بمعنى في النص لغوي يفهم أهل اللغة فقيهاً كان أو غيره.

والمراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم، فإن ذلك من قبيل العبارة، والمعنى الأول الذي أدى إليه الكلام كالإيلام من الضرب، فإنه يفهم من الضرب لغة لا شرعاً.

فإنه إذا قيل: «اضرب فلاناً»، يفهم منه لغة إيصال الألم الذي يفضي إليه الضرب لا صورة الضرب، وهي استعمال آلة التأديب في محل صالح للإيقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الإيلام ضرباً حتى لو حلف لا يضرب امرأته، فضربها بعد الموت لا يحنث، ولو مد شعرها أو خنقها حية يحنث لوجود الإيلام كذا ذكره ابن الملك[1].

فقوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلاَ تَحْنَثْ﴾ [ص 44] يراد به ضرب يحصل به بعض الإيلام، والله أعلم بحقيقة المرام.

وخرج بقوله: «بمعناه» العبارة والإشارة[2].

وبقوله: «لغة» المقتضى والمحذوف؛ لأن المقتضى ثابت شرعاً، والمحذوف ثابت لغة وعقلاً.

وزيد في الأصل[3]: «لا اجتهاداً» أي قياساً تأكيداً لقوله لغة كالنهي عن التأفيف، وهو التلفظ بكلمة ﴿أف﴾ [الإسراء: 23] في قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23]، فإن المستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والأذى يعلم به على حرمة الضرب من غير اجتهاد، فحرمة الضرب حكم استفيد من معنى التأفيف، الذي هو الأذى بكلمة التضجر.

---

1 ص 525-526.

2 لأنها بنفس النظم.

3 في متن المنار.

والحاصل: أن المعنى الذي يفهم أن التأفيف حرام لأجله هو الأذى، وهو موجود في الضرب، بل هو أشد وأقوى.

هذا وفي قوله: «لا اجتهاداً» رد لما قاله بعض الأصوليين من أصحابنا الحنفية وأصحاب الشافعية من أن دلالة النص قياس جلي لوجود أركان القياس، وهو الأصل كالتأفيف، والفرع كالضرب، والعلة الجامعة كالأذى.

وإنما سمى قياساً جليّاً لظهور المعنى الجامع؛ لأن أهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس، وليس بشرط في دلالة النص؛ إذ كل مَنْ عَرَفَ اللغةَ عَرَفَ حرمةَ الضربِ من حرمة التأفيف.

وهذا النوع كان ثابتاً قبل شرع القياس.

ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس.

(وَالثَّابِتُ بِدَلاَلَتِهِ) أي بدلالة النص (كَالثَّابِتِ بِعِبَارَتِهِ وَإِشَارَتِهِ) أي من حيث إن كلاً منهما يوجب الحكم (إِلاَّ عِنْدَ التَّعَارُضِ) يعني فإن الإشارة حينئذ تقدم على الدلالة، فالعبارة أولى؛ لأن فيها وجد النظم والمعنى اللغوي، وفي الدلالة لم يوجد إلا المعنى اللغوي، فتقابل المعنيان، وبقي النظم في الإشارة سالماً عن المعارضة، فترجحت الإشارة.

قالوا مثال تعارضها ما قاله الشافعي في أنه تجب الكفارة في القتل العمد؛ لأنها لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر، فلأن تجب في العمد كان أولى، ولكن هذه الدلالة عارضها إشارة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾ [النساء: 93]، فإنه يشير إلى عدم وجوب الكفارة في العمد؛ لأن الجزاء اسم للكامل التام، فلو وجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله، فرجحت الإشارة.

(وَلاَ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ) أي الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص (إِذْ لاَ عُمُومَ لَهُ)؛ لأن العموم من أوصاف اللفظ، ولا لفظ في الدلالة.

وفي التلويح: بينوا الخلاف فيما إذا قال: «والله لا آكل»، أو «إن أكلت فعبدي حر».

فعند الشافعي: يجوز نية طعام دون طعام تخصيصاً للعام أعني النكرة الواقعة في سياق النفي أو الشرط؛ لأن المعنى لا آكل طعاماً.

وعند أبي حنيفة: لا يجوز؛ لأنه ليس بعام، فلا يقبل التخصيص، ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام، بل الشيوع عند أبي حنيفة، أوكد؛ لأنه لا ينقض أصلاً[1].

1 التلويح 303/1.

{الاستدلال باقتضاء النص}

(وَالثَّابِتُ بِاقْتِضَائِهِ) أي باقتضاء النص يعني بمقتضاه، والاقتضاء الطلب (وَهُوَ مَا) أي حكم (لَمْ يَعْمَلِ النَّصُّ إِلاَّ بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ) أي تقدم ذلك الحكم (عَلَيْهِ) أي على النص.

فإن ذلك الشرط أمر اقتضاء النص لصحة معنى يتناوله النص، فصار هذا الثابت مضافاً إلى النص بواسطة المقتضَى ـ بالفتح بمعنى المفعول ـ ؛ إذ الحكم ثابت بالمقتضِي، والمقتضَى ثابت بالنص، والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء.

اعلم أن النص إذا كان بحيث لا يصح معناه إلا بشرط، فلا شك أنه يقتضيه، فهناك أموراً أربعة:

1 ـ المقتضِي: وهو النص.

2 ـ والمقتضَى: وهو ذلك الشرط.

3 ـ والاقتضاء: وهو نسبة بينهما.

4 ـ وحكم المقتضى: وهو المراد من الثابت هنا.

قالوا: مثاله «أعتق عبدك عني بألف»، فلا يصح إلا بالبيع، والبيع مقتضى، وما ثبت به وهو الملك مقتضي، فيثبت البيع مقدماً على الإعتاق؛ لأنه بمنزلة الشرط لصحته.

قيل: إلا أن هذا ليس من النصوص، والكلام في اقتضاء النص.

وهو من الكتاب قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [القصص 3].

ومن السنة حديث: «رفع عن أمتي الخطأ».

قلت: لفظه: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» رواه ابن ماجه وابن حبان والحاكم، وقال: صحيح على شرطهما.

فيقدّر في الأول: «مملوكة»، وفي الثاني: «إثم».

{مفهوم اللقب}

(وَالتَّنصِيصُ) أي الدلالة على شيء باسم واضح الدلالة عليه بحيث لا يحتمل غيره بأن يدل على الذات دون الصفة سواء كان علماً اصطلاحياً كـ«زيد قائم»، أو اسم جنس كـ«الماء بالماء»، و«الذهب بالذهب» الحديث (لاَ يَدُلُّ عَلَى التَّخْصِيصِ) أي تخصيص الحكم بذلك الشيء.

وقال بعض العلماء من الأشاعرة والحنابلة وأبو بكر الدقاق وأبو حامد من الشافعية: يدل على التخصيص بذكر الشيء، ونفي الحكم عن ما عداه؛ لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة، فيكون الحكم عما عداه منفياً.

ويقال له مفهوم المخالفة، وهو أن يكون حكم المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق.

وله شرائط عند القائلين به:

وهي أن لا يظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق كحرمة الضرب بالنسبة إلى حرمة التأفيف، ولا مساواته المنطوق في الحكم كثبوت الرجم في الزنا بدلالة نص ورد في ماعز، وهذا بناء على دلالة النص لا يتوقف على الأولوية، بل قد تكون كما في المثال الأول، وقد لا كما في الثاني حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه، أو مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق، ولا يخرج المنطوق مخرج العادة، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: 23]، فإن العادة جرت تكون الربائب في حجورهم، فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه، وأن لا يكون للكشف والمدح والذم، ولا يكون المنطوق لسؤال أو حادثة كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في الإبل السائمة، فقال بناء على السؤال في واقعة الحال أن في الأبل السائمة زكاة، فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم، بل عدم الوجوب في غير السائمة استفيد من قوله عليه السلام: «ليس في العوامل والجوامل صدقة».

واستدلو بقوله عليه السلام: «الماء من الماء»، كما رواه مسلم وأبو داود وابن خزيمة وابن حبان من حديث أبي سعيد الخدري، ورواه أحمد والنسائي وابن ماجه والطبراني من حديث أبي أيوب، ورواه الطحاوي من حديث أبي هريرة.

والمعنى: الغسل من المني حيث فهم الأنصار عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء.

ومعنى الإكسال: أن يجامع الرجل امرأته، ولا ينزل المني وهم كانوا أهل اللسان، فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك.

وأجيب: بأن الاستدلال من الأنصار على انحصار الحكم على الماء بحرف الاستغراق، وهو لام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود، لا بدلالة التنصيص.

وقد ورد في بعض الروايات: «وإنما الماء من الماء»، فإن ذلك يوجب الحصر اتفاقاً.

وعندنا: لا يدل التنصيص على التخصيص وإلا لزم الكذب في نحو قوله: «زيد موجود»، والكفر أيضاً بوجود الباري ولزوم الكفر والكذب في قول من قال: «محمد رسول الله»؛ لأنه يلزم منه أن غير محمد ليس برسول.

وفيه أن من شرط مفهوم المخالفة على ما سبق أن لا يظهر مساواة (الحكم)[1] المسكوت عنه

---

1 ساقط في م.

للمنطوق في الحكم.

وهذا الشرط هنا مفقود لوجود المساواة بين رسول الله وسائر الرسل عليهم السلام في نفس الرسالة، وإن كان له ﷺ فضائل جمة من جهة أخرى.

ولقائل أن يقول: رسالة محمد ﷺ مستلزم لصدقه، وصدقه مستلزمة لصحة نبوتهم؛ لأنه أخبر بها، فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة.

ثم يستوي عندنا كون المنصوص مقروناً بالعدد نحو قوله عليه السلام: «خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور»، متفق عليه.

وفي رواة لمسلم: «الحية» بدل «العقرب».

فإنه لا يدل عل نفي الحكم عما عداه أو لم يكن مقروناً به.

فإن قلت: استدل أهل السنة على رؤية الله سبحانه بقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15]؛ إذ الكفار خصوا بالحجب، فلا يكون المؤمنون محجوبين.

وهذا عمل بمفهوم اللقب.

وهو هنا ليس بصفة سواء كان علم شخص، أو اسم جنس من باب إطلاق اسم الخاص على العام؟

قلت: التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا خلافاً للشافعي، وحيث دل إنما دل لأمر خارج لا من قبيل التخصيص في الرواية، فاستدلالهم بهذه الآية من حيث إن كونهم محجوبين عقوبة لهم، فيكون أهل الجنة بخلافهم، وإلا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي.

ويمكن أن يقال: قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب: «جاز الوضوء من الجانب الآخر» إشارة إلى أنه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم أنه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة؛ إذ الكلام فيما إذا لم يدرك فائدة أخرى بخلاف كلام الرسول ﷺ، فإنه أوتي جوامع الكلم، فلعله قصد فائدة لم ندركها.

واعلم أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه في الروايات والمعاملات كقولك للوكيل: «اشتر اللحم»، والعقوبات نحو قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15]، وفيما سوى ذلك خلاف.

ثم الحكم إذا أضيف إلى موصوف بوصف خاص ببعض أفراده بأن يكون في نفسه عاماً، فيقيد بوصف مخصوص ببعض الأفراد ـ فليس المراد بالوصف النعت النحوي، بل ما يفيد

تعليل الاشتراك - أو علّق بشرط كان دليلاً على انتفاء الحكم عند عدم الوصف، أو الشرط عند مالك وبعض أصحاب الشافعي وأحمد وأبو حسن الأشعري وكثير من الفقهاء والمتكلمين وأبو عبيدة اللغوي ومن وافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط دون مفهوم الصفة.

ومنهم من يقول: لصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة دون الشرط كابن شريح وأبي الحسن البصري.

وذهب أصحابنا إلى منع ذلك كله.

ووافقهم عليه القاضي الباقلاني والغزالي والقفال وبعض المتكلمين.

والحاصل: أنهم جعلوا عدم الحكم مضافاً إلى عدم الشرط، وعندنا عدمه هو العدم الأصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز الشافعي ومن وافقه نكاح الأمة عند طول الحرة، ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: 25] أي قدرة وفضلاً على أن يتزوج الحرائر العفائف المؤمنات: ﴿فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: 25].

والمعنى: أن من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة، فلينكح مملوكة من الإماء المؤمنات.

فالله تعالى لما علق جواز نكاح الأمة المؤمنة بعدم طول الحرة، فقيد الفتيات بالمؤمنات أوجب ذلك عدم جواز نكاح الأمة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الأمة الكتابية لفوات الوصف.

واعلم أن جواز نكاح الأمة عنده معلق بأربعة شروط سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته. وهو عدم طول الحرة وكون الأمة مؤمنة وخشيت العنت، وهو الوقوع في الزنا، وأن لا يكون تحته أمة أخرى بنكاح أو بملك يمين؛ لأن نكاح الأمة عنده ضروري لما فيه من استرقاق الولد.

والضرورة إنما يتحقق عند استجماع هذه الشروط.

وعندنا يجوز نكاح الأمة مع طول الحر وسلب صفة الإيمان.

ونقول: لا دلالة في الآية على ما ذكره لجواز أن يكون التقييد بالشرط لبيان الأولى والأفضل، وكذلك يحمل التقييد بالمؤمنات في الفتيات على سبيل الأكمل كما هو كذلك في تقييد المحصنات (بالاتفاق. ونقول أيضاً: أن الطول عبارة عن ملك فراش المحصنات)[1] على أن يكون المراد

1 ساقط في م.

بالنكاح الوطء؛ إذ الضرورة في نكاح الأمة، إنما يتحقق بعدم القدرة على وطء الحرة، وذلك بالحقيقة، إنما يتحقق إذا كانت الحرة في فراشه.

وحاصل ما قاله الشافعي: أنه الحق الوصف بالشرط في كونه موجباً لعدم الحكم عند عدمه؛ لأن الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط.

واعتبر أيضاً تعليق الإيجاب بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك.

وهذا نتيجة ما قاله الشافعي من أن التعليق عامل في منع الحكم دون السبب.

مثالها لو قال لأجنبية: «إن تزوجتك فأنت طالق» أو قال لعبد الغير: «إن اشتريتك فأنت حر» لا يقع الطلاق والعتاق عند التزويج والشراء؛ لأن قوله: «أنت طالق» سبب، وحكمه متأخر، ولا بد للسبب من الملك في المحل، وإذا لم يوجد لغا كما لو قال لأجنبية: «إن دخلت الدار فأنت طالق» حتى لو تزوجها ووجد الشرط في الملك لا يقع شيء اتفاقاً.

وجوز أيضاً التكفير بالمال في كفارة اليمين، بإن أعتق رقبة أو أطعم عشرة مساكين أو كساهم قبل الحنث؛ لأن اليمين سبب الكفارة.

ولهذا يقال: كفارة اليمين، فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتاً قبل الحنث لوجود سببه، فيجوز أداؤها.

وقيد التكفير بالمال؛ لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده أيضاً، لأن وجوب أدائه لا يغاير نفس وجوبه، فإذا تأخر وجوب الأداء إلى زمان وجود الشرط ـ وهو الحنث ـ علم أن الوجوب منتف، فلا يجوز الأداء قبل الوجوب بخلاف المال، فإنه جاز أن يتصف بالوجوب، ولا يثبت وجوب أدائه كالثمن المؤجل.

ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر، ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول.

وعندنا: المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً للحكم إلا عند وجود الشرط؛ لأن الإيجاب وهو قوله: «أنت طالق» لا يوجد إلا بركنه، وهو أن يكون صادراً من أهله بأن يكون اللافظ به بالغاً عاقلاً، والمرأة في النكاح أو العدة، ولا يثبت إلا في محله وهو الملك، وهو ممن يصح العقد عليها من الفساد، وفي تعليق الطلاق والعتق بالملك حال الشرط بين الإيجاب وبين المحل؛ لأن الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم، وهو التطليق دون وقوع الطلاق؛ لأنه جبري بعد التطليق، ويجعل الشرط مانعاً من وصول التطليق إلى المحل، فيبقى غير مضاف إليه، وبدون الإيصال بالمحل لا ينعقد سبباً.

قال ابن الملك: ولقائل أن يقول: يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه خطب امرأة فأبوا أن يزوجوها إلا بزيادة صداق.

فقال: «إن تزوجتها فهي طالق ثلاثاً»، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «لا طلاق قبل النكاح»، فإن الحديث مفسر لا يقبل التأويل، فلا بد أن يبين نسخه أو عدم صحته[1].

وأجيب: أن مدار الحديث على الزهري، والزهري عمل بخلافه، فدل على نسخة أو عدم صحته.

فلا تمسك فيه على أنا نقول بموجبه؛ إذ الطلاق عندنا لا يقع إلا بعد النكاح.

والمعنى: أنه لو صح لحمل على التنجيز والتأويل فيه منقول عن السلف، فإن الزهري حمله على أنه كان في الجاهلية يعرضون النساء على الرجال، فيقولون هن علينا حرام، فقال عليه السلام لرد هذا الكلام: «لا طلاق قبل النكاح».

وفي التلويح: الشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء.

وفي اصطلاح المتكلمين: ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلاً في الشيء، ولا مؤثراً فيه.

وفي اصطلاح النحاة: ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول، ومسببية الثاني ذهناً أو خارجاً سواء كان علة للجزاء مثل: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، أو معلوماً مثل: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة» أو غير ذلك مثل: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، انتهى[2].

والمراد: بوجود الشيء صحته كشروط الصلاة وغيرها.

{حمل المطلق على المقيد}

(وَالْمُطْلَقُ) أي ما دل على بعض أفراد شائع لا قيد معه نحو: «رقبة».

وقيل: هو ما لم يكن موصوفاً بصفة على حدة (كرقبة)[3].

(لاَ يُحْمَلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ) وهو الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة أي: لا يقيد بقيد المقيد عندنا، وإن كانا في حادثة واحدة، إذا كان الإطلاق والتقييد في سبب الحكم، كقوله ﷺ: «أدوا صاعاً من قمح بين اثنين أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير؛ عن كل حر وعبد صغير أو

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 557.

2 التلويح 320/1.

3 ساقط في ل.

كبير»، رواه عبد الرزاق وأبو داود من حديث عبد الله بن ثعلبة.

وقول عبد الله بن عمر: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين» متفق عليه؛ إذ سبب الفطر رأس يمونه ويلي عليه.

وأما الإطلاق والتقييد في المحكوم به في حادثتين نحو قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: 3]، وفي كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92]، فلا يحمل.

وإن كان في حادثة واحدة يحمل ضرورة، نحو صوم كفارة اليمين، فإنه أطلق في القراءة المتواترة، وقيد بالتتابع في القراءة المشهورة، وهي قراءة عبد الله بن مسعود كما رواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق من طرق.

وإنما لم يحمل المطلق على المقيد في الصورة التي ذكرنا أوّلاً لإمكان العمل بهما، وكل ما أمكن إعمال الدليلين وجب.

والحاصل: عندنا لا يحمل المطلق على المقيد، وإن كانا في حادثة واحدة إلا أن يكونا في حكم واحد وحادثة واحدة؛ لأن العمل بهما غير ممكن، فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين على ما تقدم؛ لأن الحكم، وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين، وهما التتابع وعدمه. فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه بخلاف صدقة الفطر، فإنه ورد النصان، وهو قوله عليه السلام: «أدوا عن كل حر وعبد».

وقوله: «أدوا عن كل حر وعبد مسلمين» في السبب، ولا مزاحمة في الأسباب؛ إذ يجوز أن يكون للشيء الواحد أسباب متعددة كالملك، فإنه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما، فوجب الجمع بين النصين، والعمل بكل منهما من غير حمل.

فإن قلت: إذا لم يحمل المطلق على المقيد أدى إلى إلغاء المقيد، فإن حكمه يفهم من المطلق، فإن حكم العبد المسلم يستفاد من إطلاق العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر؟

قلت: الفائدة فيه أن يكون المقيد دليلاً عل الاستحباب.

وعند الشافعي: يحمل المطلق على المقيد بمعنى أنه يحكم بأن المراد منه ما هو المراد من المقيد، وإن كانا في حادثتين أو حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل زكاة» أخرجه النسائي وأبو داود عن سليمان بن أرقم عن الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده بلفظ: «في كل خمس من الإبل السائمة شاة»، على قوله: «في خمس من الإبل السائمة زكاة»؛ لأن المطلق ساكت عن ذكر المقيد كالمجمل، والمقيد ناطق بالقيد المفسر،

فكان المقيد أولى. وهذا مثال كونه في حادثة الواحدة.

مثال كونه في حادثتين كفارة القتل، فإنها مقيد بالإيمان لقوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92] وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين، فإن الرقبة فيها غير مقيدة بالإيمان.

ويجوز عندنا أن تكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في أخرى كما في إعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين، فإن كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة، وفي كفارة اليمين عتق رقبة مطلقاً كما يجوز أن يكون التشديد مقصوداً في حكم، والتسهيل في آخر كالصوم والإطعام في كفارة الظهار، فإن الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والإطعام مطلق عن ذلك.

ثم اعلم أن هذا الذي ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا في صوم كفارة اليمين، إنما هو على اختيار صاحب الميزان، ومال إليه الشراح.

أما على اختيار الفحول فليس هذا بتقييد للمطلق بقيد المقيد، بل هو زيادة على النص المشهور بالمشهور، وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه، فإنه مشهورة لتلقي الأمة لها بالقبول، حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى بخلاف قراءة أبي: «فعدة من أيام أخر متتابعات» في قضاء رمضان، فإنها شاذة لا يزاد بمثلها على النص.

والشافعي: إنما لا يشترط التتابع؛ لأنه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة.

وأما في التوضيح في قوله: وإن دخلا أي المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: 196] مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ﴿ثلاثة أيام متتابعات﴾ يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما[1].

فليس موافقاً لما في المشهور من مذهب الشافعي: أن لا يحمل عنده بالقراءة الشاذة مشهورة كانت أو غيرها.

فالمثال المتفق عليه في حديث الأعرابي: «صم شهرين متتابعين».

والفرق بين المعنيين: أن التقييد لا يقتضي نسخ الأول، بل يدل على أن المراد من الأول، وهو المراد ومن الثاني، والزيادة تقتضي نسخ الأول معنى، فلا يبقى الأول مراداً كما كان.

فإن قلت: قد حملتم المطلق على المقيد فيما إذا كانا في السبب أو الشرط، وهو قوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادّا» حيث قالا: لا يجري التحالف بينهما حال هلاك السلعة؟

---

1 التنقيح مع التوضيح 1/148-149.

قلت: نفي التحالف عند الهلاك لم يكن بالحمل، بل بإشارة النقل، فإن قوله: «ترادّا» يدل على قيامها؛ إذ التراد لا يتصور إلا حال قيامها، فلم يكن مطلقاً، بل مقيداً بما دل عليه النص الآخر.

وأما قيد السائمة نافياً لوجوب الزكاة في غير السائمة، فليس من باب حمل المطلق، وهو قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل زكاة» على المقيد، وهو قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة زكاة»، بل السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل، وهو قوله عليه السلام: «ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة» أي زكاة أوجبت نسخ إطلاق قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة».

فإن قلت: إن أريد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تأخر الناسخ، وهو غير معلوم، وإن أريد غيره فليس بمعهود؟

قلت: إن أردت أنه غير معلوم لك فمسلم، وجهلك لا يضرنا، وإن أردت أنه غير معلوم مطلقاً فممنوع؛ لأن علمائنا ذكروا قاطبة في كتبهم أنه منسوخ، فدل ذلك أنهم عرفوا تأخره، أو نقول: المراد من النسخ ههنا غير المصطلح، وهو ترجيح أحد الدليلين على الآخر.

فإن المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة.

وهذا الحديث وإن لم يرد بهذا اللفظ للمحدثين، فقد روته الفقهاء، واحتجوا به، وهو أثبات فيما يحتجون به، فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم، ولكن ورد من حديث علي رضي الله عنه: «ليس في العوامل شيء» أخرجه أبو داود وعبد الرزاق مختصراً موافقاً.

والدارقطني والطبراني من حديث ابن عباس مرفوعاً: «ليس في العوامل صدقة» وهو وإن ضعف سواء بن مصعب، فقد اعتضد وتوجه العمل به.

وورد من حديث جابر مرفوعاً: «ليس في المثيرة صدقة» أخرجه الدارقطني وإسناده حسن، وأخرجه عبد الرزاق بالسند المذكور موقوفاً، وهو أصح، لكنه في الحكم مرفوعاً.

وكذا قيد العدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: 2] نافياً لإطلاق قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282]، ليس من باب حمل المطلق على المقيد، بل الأمر بالتثبت في نبأ الفاسق، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: 6] أي اطلوبوا بيان الأمر وانكشاف الحقيقة، ولا تعتمدوا على قوله، وتثبتوا في أمره أوجب نسخ إطلاق قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282].

وفي التوضيح: للشافعي أن المطلق ساكت، والمقيد ناطق، فكان أولى فنقول في جوابه.

نعم، إن المقيد أولى، لكن إذا تعارضا، ولا تعارض إلا في اتحاد الحادثة والحكم، كما ذكرنا في صوم ثلاثة أيام متتابعات.

ولنا: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: 101]، فهذه الآية تدل على أن المطلق يجري على إطلاقه، ولا يحمل على المقيد؛ لأن التقييد يوجب التغليظ، والمساءة، كما في بقرة بني إسرائيل.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «أبهموا ما أبهم الله، واتبعوا ما بيّن الله» أي اتركوا على إبهامه.

والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد المعين، فلا يحمل عليه.

وعامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الربائب[1].

وفي التلويح: قول ابن عباس هذا لا يقوم حجة على الخصم؛ لأنه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع، فضلاً عن الأصول[2].

أقول: هذا إذا كان عن رأي، وأما إذا صدر عن تفسير آية فليس كذلك على أنه قد يقال إنما يكون حجة مع اتفاق بقية الصحابة في هذه الحجة حيث قال عمر رضي الله عنه: أم المرأة مبهمة في كتاب الله فأبهموها، أي حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب، فاطلقوها. وعليه انعقد إجماع من بعدهم كذا في التقويم.

{دلالة الاقتران}

(وَالْقِرَانُ) بكسر القاف أي المقارنة (فِي النَّظْمِ) أي الجمع بين كلامين بحرف الواو، ونحو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[3]، (لاَ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ) أي عندنا.

وقال بعضهم: يوجب ذلك؛ لأن رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال: «زيد منطلق» و«كم الخليفة في غاية الطول»، فلا يجب الزكاة على من لا يجب عليه الصلاة بسبب ذلك؛ لأن العطف يوجب الاشتراك، وهو يقتضي التسوية.

ولنا: أن الشركة للافتقار لا للعطف بدليل قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ [الفتح: 29] الآية، وقاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو: «إن دخلت

---

1 التنقيح مع التوضيح 1/149-150.

2 التلويح 1/150.

3 سورة البقرة: 43، 83، 110، 277، سورة النساء: 77.

الدار فأنت طالق وزينب»، فإنه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم.

وقلنا: إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة، بل يقتضي المناسبة بينهما كما تقرر في علم المعاني، وهذا لا يوجب التسوية والاشتراك في الحكم لجواز أن تكون المناسبة بوجه آخر، وإنما يوجب الشركة في الجملة الناقصة لافتقار الناقصة إلى ما تتم به، وهو الخبر لا بنفس العطف، فإذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه نحو قوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر»، وهذه الجملة وإن كانت تامة إيقاعاً، لكنها ناقصة تعليقاً؛ لأنه عرف بدلالة الحال إنّ غرضه تعليق العتق بالشرط، ولم يذكر شرطاً على حدة، فصار ناقصاً من حيث الغرض بخلاف قوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق وزينب طالق» طلقت زينب في الحال؛ لأنه كلام تام لا يحتاج إلى الاشتراك في التعليق؛ إذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله: «وزينب»، فإذا أفرد بالخبر دلّ على أن مراده التنجيز.

هذا ولك أن تقول: الزكاة لا تجب على الصبي عندنا أيضاً لعدم وجوب الصلاة لقول أبي بكر رضي الله عنه بحضرة الصحابة رضي الله عنهم: «والله لأقتلن من فرق الصلاة والزكاة»، وهذا؛ لأنه إذا وجبت الزكاة دون الصلاة تلزم التفرقة لا محالة.

فقد قلنا بالفرق في الحكم هنا.

ومن ثمة قال بعض المتأخرين من الأشياخ: نحن لا نقول بالقران إلا في هذه الآية.

والجواب الصواب: أن عدم الوجوب على الصبي ثبت بقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم» الحديث.

{تخصيص العام بسببه}

ثم العام إذا خرج مخرج الجزاء أي وقع موقع الجزاء لما تقدم ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: 2]، يعني: إن زنت امرأة أو زنى رجل فاجلدوا عام خرج مخرج الجزاء ووقع مخرج الجواب كقول من دعي إلى الغداء فقال: «إن تغديت فعبدي حر».

يختص العام بسببه اتفاقاً.

وإن زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب، ويصير مبتدِئاً ـ بكسر الدال ـ أي مبتدئاً كلاماً آخر غير متعلق بما قبله كما إذا قال في جواب الداعي إلى الغداء: «إن تغديت اليوم فعبدي حر»، فإن العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره حتى إذا تغدى في ذلك اليوم في أي وقت كان ذلك الغداء أو غيره معه بدونه يحنث.

ولو نوى به الجواب صدق ديانة؛ لأنه مع الزيادة يحتمل الجواب، ولا يصدق قضاء؛ لأنه خلاف الظاهر. وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة، وهو ذكر اليوم خلافاً لمالك والشافعي وزفر، فعندهم يتقيد بالغداء المدعو إليه كما إذا لم يزد.

{تخصيص العام بغرض المتكلم}

وقيل: الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: 13]، أو الذم كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: 14]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: 34] لا عموم له.

وإن كان اللفظ عامّاً، فلا يستدل به على وجوب الزكاة في الحلي.

وقالوا: القصد في ذلك المدح أو الذم لا العموم.

وعندنا هذا فاسد؛ لأن اللفظ دال على العموم، وليست دلالته على المدح أو الذم مانعة عن دلالته على العموم؛ إذ لا منافاة بينهما.

{الجمع المضاف إلى جماعة}

وقيل: الجمعُ المضافُ إلى جماعةٍ حكمُهُ حقيقةُ الجماعةِ في حق كل فرد. وهذا منقول عن زفر، فإنه زعم أن حقيقة الكلام هذا؛ لأن المضاف إلى جماعة مضاف إلى كل واحد منهم كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة: 103]، فإن الصدقة تؤخذ من أموال كل واحد منهم إذا وجد شرائطها.

فإنه يجب عنده أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع ما لكل واحد حتى لو أخذ مجموع الواجب من نوع منها لا يجزئ.

وذهب الكرخي من أصحابنا إلى منعه، وقال: لأنه لا يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال، بل لو أخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال، وهو المختار عندنا.

له: أن الجمع المضاف يفيد العموم.

فيكون المعنى: خذ من كل نوع من أموالهم صدقة، فلا يحصل الامتثال إلا بأخذ صدقة من كل نوع، فيتعدد الصدقة بتعدد أنواع المال.

ولنا: أن الصدقة نكرة في سياق الإثبات، فلا يعم، فيكون الثابت بها صدقة واحدة مضافة إلى الأموال، فإذا أخذ صدقة واحدة من مجموع الأموال كان أخذ الصدقة الواحدة من جملتها؛ إذ الواحد جزء منها، فيصدق بأخذها أنه أخذ من جملتها، فيكون ممتثلاً به.

وعندنا: يقتضي مقابلةَ الآحادِ بالآحادِ كما قال الله تعالى: ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [نوح: 7].

والمراد: أن كل واحد جعل أصبعه في أذنه لا في آذان الجماعة؛ إذ ليس المراد أن مجموع أصابع كل واحد في مجموع آذان كل واحد من الجماعة.

فإذا قال لامرأتيه: «إن ولدتما ولدين، فأنتما طالقان»، فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقتا، ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين.

وعند زفر: لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين.

{الأمر بالشيء نهي عن ضده}

وقيل: الأمرُ بالشيءِ يقتضي نَهياً عن ضده واحداً كان كالكفر، فإن الأمر بالإيمان نَهي عنه، أو أكثر مثل الأمر بالركوع نَهي عن القيام والقعود والسجود.

والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده إذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون.

وقال بعض الشافعية: لا حكم لكل منهما في ضده، بل الضد سكوت عنه.

وعندنا: الأمرُ بالشيء ولو كان إيجاباً يقتضي كراهةَ ضدِّهِ لا تحريمه إذا لم يكن مفوّتاً المقصود بالأمر بفعل الضد كالأمر بالقيام فإن فات فعله يكون حراماً كالإفطار بالنية إلى الصوم.

والنهيُ عن الشيء ولو تحريماً يقتضي أن يكون ضده في معنى سنةٍ واجبةٍ أي مؤكدة قريبة إلى الواجب.

وهذا إن لم يفوت عدم الضد المقصود بالنهي؛ لأنه فوته كالإيمان بالنسبة إلى الكفر، ففعل الضد يكون واجباً، ولكن الأمر بالشيء يوجب كراهة ضده إذا لم يكن مفوّتاً لا تحريمه.

قال أبو يوسف: إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته؛ لأن السجود عل مكان نجس غير مقصود بالنهي؛ لأن المنهي عنه ثابت بالأمر بالسجود على مكان طاهر، وهو قوله تعالى: ﴿فَاسْجُدُوا﴾ [النجم: 62].

والمراد منه: السجود على مكان طاهر بالإجماع، إنما فالمأمور به فعل السجود على مكان طاهر، والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به، فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده، فيكون مكروهاً لا مفسداً.

وقالا: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له، والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع أجزاء الصلاة بدليل قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: 4] أي للصلاة، فيصير ضده مفوّتاً للفرض.

{أقسام الحكم}

(فَصْلٌ الْمَشْرُوعَاتُ) وهي ما جعله الله شريعة لعباده أي طريقة يسلكونها في الدين.

(نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا: عَزِيمَةٌ) من العزم، وهو القصد المؤكد.

وعرف بأنه: ما ثبت ابتداء بإثبات الشارع حقاً له.

ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات، وما يتعلق بالترك كالمحرمات.

(وَهُوَ) أي (ما)[1] يسمى عزيمة.

والأولى ما في الأصل[2] حيث قال: وهي أي العزيمة (أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ).

وجه الحصر: أن العزيمة لا تخلو من أن يكفر جاحده أو لا.

والأول: هو الفرض.

والثاني: لا يخلو إما أن يعاقب بتركه أو لا.

والأول: هو الواجب.

والثاني: لا يخلو من أن يستحق تاركه الملامة أو لا.

والأول: هو السنة.

والثاني: هو النفل.

فإن قلت: يخرج من هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح؟

قلت: الحرام داخل في الفرض أو في الواجب؛ لأن الحرام إن ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر، أو ظني، فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج، والمكروه داخل تحت السنة؛ لأن تركه سنة، والمباح داخل في النفل.

(هِيَ أُصُولُ الشَّرْعِ) أن المشروع، وهذا (أنه)[3] على الأصل.

1 ـ (فَرْضٌ: وَهُوَ مَا) أي شيء مشروع (ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ) أي مقطوع به، فخرج خبر الواحد (لاَ شُبْهَةَ فِيهِ) أي في دلالته، فتخرج الآية المؤولة والعام المخصوص.

قال ابن الملك: وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾ [النور: 33]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ

---

1 وفي م: كما.

2 وفي متن المنار.

3 وفي م: إن أريد.

فَانْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: 10]، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: 2].

والمختار في تعريفه: أنه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركاً كليّاً بلا عذر العقاب[1].

وقيل الصواب: أنه ما قطع بلزومه؟

والجواب: أنه إذا أريد بالثبوت اللزوم ارتفع الإيراد كالأركان الخمسة التي بني الإسلام عليها، وهي الإيمان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج.

(وَحُكْمُهُ) أي حكم الفرض (اللُّزُومُ) أي حصول العلم القطعي بثبوته (تَصْدِيقاً بِالْقَلْبِ) أي إذعاناً بالقلب.

والمعنى به: وجوب اعتقاد حقيته بدليل مقطوع به.

وهذا الاعتقاد هو الإيمان حتى لو تبدل بضده يكون كفراً؛ لأنه إنكار للدليل القطعي.

ولا يحصل التصديق بنفس العلم، بل لا بد من الإذعان وقبول الأركان؛ لأن الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ ويعلمونها كما يعرفون أبناءهم ومع ذلك لم يصدقوا، فالتصديق أخص من العلم.

وفي بعض الشروح: علماً بالعقل وتصديقاً بالقلب، فإن العلم الاستدلالي إنما يكون بالعقل، والقلب محل الاعتقاد.

(فَيُكْفَرُ)[2] بسكون الكاف مجهولاً من أكفره إذ دعاه كافراً أي فينسب إلى الكفر (جَاحِدُهُ) أي منكر لزومه (وَعَمَلاً بِالْبَدَنِ) عطف على «تصديقاً»، أي وحكمه لزوم عمل المفروض بالبدن إذا كان مما يتعلق بكيفية العمل (فَيُفَسَّقُ)[3] بالتشديد أي فينسب إلى الفسق (تَارِكُهُ) أي تارك العمل

---

1 شرح المنار لابن الملك ص 581-582.

2 بسكون الكاف، لك أن تقول: إسكان الكاف لا يكفي في الضبط بل كان ينبغي أن يقول: وضم الياء.
ويمكن أن يقال: ضبطه ليبينه أنه من الإفعال لا من باب التفعيل، فإنه بفتح بالكاف.
فيحترز به من يكفر فيكون المقصود إنما هو ضبط الكاف لاختلافها في البابين.
أما الياء فهي مضمومة فيهما ويعلم ضبطه من ينسب إلى الكفر فتأمل.
والحاصل: أنه من الكفرة إذا دعاه كافراً، ومنه لا تكفر أهل قبلتك، وأما لا تكفروا أهل قبلتكم فغير ثابت رواية، وإن كان جائزاً لغة.
هذا وإنما ينسب إلى الكفر؛ لأن الإيمان هو التصديق والإقرار فإذا جحد فقد ترك التصديق وتركه كفر.

3 بضم الياء وتشديد السين المهملة أي ينسب إلى الفسق تاركه أي تارك العمل به من غير عذر واستحقاق؛ إذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب المعصية ولا يكون كافراً لبقاء الاعتقاد على حاله.
أما إذا تركه مستخفاً يكفر؛ لأن الاستحقاق بالشرائع كفر.

(بِغَيْرِ عُذْرٍ) من إكراه أو مرض ونحوهما؛ إذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية، ولا يكون كافراً لبقاء الاعتقاد.

أما إذا تركه مستخفاً يكفر؛ لأن الاستخفاف بالشرائع كفر.

2 ـ (وَوَاجِبٌ) من وجب بمعنى سقط، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: 36]، أي سقطت لسقوط لزومه على المكلف اعتقاداً (وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ) كصدقة الفطر والأضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الأركان والطهارة في الطواف.

فإن كلاً منها ثبت بخبر الواحد.

وهو دليل فيه شبهة العدم.

وفي بعض النسخ: «بدليل ظني فيه شبهة»، (فقوله: فيه شبهة)[1] صفة كاشفة[2].

والأخصر: ما ظن لزومه.

(وَحُكْمُهُ: اللُّزُومُ عَمَلاً[3] بِمَنْزِلَةِ الْفَرْضِ) وفيه نظر؛ لأن عمل الفرض على وجه يلزم من تركه الفساد، وعمل الواجب ليس كذلك، بل تركه ملزوم النقصان.

فالأولى أن يقال: وحكمه اللزوم عملاً دون لزوم الفرض.

ولعل هذا المعنى يستفاد من التشبيه؛ لأن المشبه به لا بد أن يكون أقوى من المشبه.

أو المعنى أنه يجب إقامته بالبدن كإقامة الفرض به للدلائل الدالة على اتباع الظن في العبادات والمعاملات دون الاعتقادات.

ولذا زيد في الأصل[4] قوله: «لا علماً على اليقين» أي لا يجب اعتقاد لزومه قطعاً حتى لا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد بأن لا يرى العمل بها واجباً.

فأما متأولاً فلا، يعني إذا تركه لمعنى أدىٰ اجتهاده إليه بأن قال: هذا الخبر غريب أو ضعيف أو منكر أو مخالف للكتاب لا يفسق تاركه؛ لأن التأويل من سيرة السلف.

---

1 ساقط في ل.

2 قال عبد الفتاح أبو غدة في تعليقه على ظفر الأماني ص 110: الصفة الكاشفة: هي المبينة للواقع، وليس فيها احتراز عن شيء آخر، نحو قول الإنسان لصاحبه: (جاء والدُك الطويل)، فهو وصفٌ للإشعار بطول والده، ولا للاحتراز عن (والده القصير) كما لا يخفى.

قال شيخنا محمد صالح الغرسي: هذه التي عرفها هي الصفة الموضحة، وأما الكاشفة فهي تكشف عن معنى متبوعها وتصح أن تقع تعريفاً له.

3 فيجب إقامته كما يجب إقامة الفرض.

4 في متن المنار.

فإن قلت: الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأوّل فما وجه تخصيصه بخبر الواحد؟

قلت: هذا حكم على الغالب، فإن عامة الواجبات ثبتت به.

ثم اعلم أن ترك العمل بالواجب على ثلاثة أقسام:

1 ـ إما أن تركه مستخفاً بأخبار الآحاد بأن لا يرى العمل بها واجباً.

2 ـ أو تركه متأولاً لها.

3 ـ أو تركه غير مستخف ولا متأول.

ففي القسم الأول: يجب تضليله؛ لأن رد خبر الواحد بدعة.

وفي القسم الثاني: لا يضلل ولا يفسق؛ لأن التأويل من سيرة السلف، والخلف في النصوص عند التعارض.

وفي القسم الثالث: يفسق ولا يضلل.

هذا هو المذكور في عامة الكتب، وعليه يدل كلام شمس الأئمة، وهو الصحيح.

وقد جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين؛ لأن الفرض لغة: هو التقدير سواء كان مقطوعاً به، أو مظنوناً.

وقد علمت الفرق مما تقدم والله أعلم.

والتحقيق: أن لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة، ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب، وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع.

فإن جاحد الأول كافر دون الثاني، وتارك العمل بالأول مأولاً فاسق دون الثاني.

وإنما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي إلى معنى واحد.

وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعاً سواء ثبت بدليل قطعي أو ظني.

وهذا مجرد اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ما صرح به الغزالي.

وعندنا: هما حقيقتان متباينان.

قال بعض المحققين: لا خلاف في المعنى، فإن الافتراض الذي ثبوته بدليل ظني ليس على وجه يكفر جاحده، فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الأمر.

إن الفرض في اصطلاحهم أعم من الواجب في عرفنا، وحينئذ فلا معنى للاحتجاج بأن

التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما، وبأن الفرض في اللغة: التقدير، والواجب: السقوط.

فالفرض ما علم قطعاً أنه مقدر علينا، والواجب ما سقط علينا بطريق الظن.

وقال بعض الشراح: لا يخفى على منصف أن المناسبة معنا لا معهم على ما عرف من التفرقة بينهما لغة واصطلاحاً.

ولهذا اضطروا إلى اصطلاحنا، ومشوا عليه في الحج، وفرقوا بين الفرض والواجب.

هذا ثم استعمالهم الفرض فيما ثبت بظني، والواجب فيما ثبت بقطعي إطلاق شائع مستفيض عندنا كقولهم: «الوتر فرض»، و«تعديل الأركان فرض»، ونحو ذلك، يسمى فرضاً عمليّاً.

وكقولهم: «الزكاة واجبة»، و«الحج واجب».

فلفظ الواجب يطلق بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز على ما هو فرض علماً وعملاً، وعلى ما هو فرض في حق العمل كالوتر، وعلى ما دون الفرض في حق العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة.

وأما الفرض والواجب الاصطلاحيان فهما حقيقتان متباينتان لا يصدق أحدهما على الآخر.

فمن زعم أن الفرض أخص، والواجب أعم، وأن كل فرض واجب، فقد سهى كذا ذكره بعض أهل التحقيق، والله ولي التوفيق.

3 ـ (وَسُنَّةٌ: وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ في الدِّينِ) أي التي يطالب المكلف بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب.

فخرج النفل؛ لأنه لا يطالب، وخرج الواجب والفرض.

وأهمل المصنف[1] هذه القيود اعتماداً على ما ذكرها في حكمها، وهو قوله: (وَحُكْمُهَا: الْمُطَالَبَةُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلاَ وُجُوبٍ).

لكن لفظ السنة عند الإطلاق[2] قد تقع على سنة النبي ﷺ وغيره من الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنهم أعلام في مقام اليقين، وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين.

وقد قال عليه السلام: «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين»[3].

---

1 النسفي.

2 كقول الراوي السنة كذا، وكذا السنة، وهذا سنة، وهذا سنة، وهذا هو السنة.

3 أخرجه الترمذي في سننه في كتاب العلم (باب ما جاء في الاخذ بالسنة واجتناب البدع)، والدارمي في سننه في المقدمة (باب اتباع السنة)، وابن ماجه في المقدمة (باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين).

وقال الشافعي: مطلقها طريقة النبي عليه السلام؛ لأنه هو الْمُتَّبَعُ على الإطلاق. فلفظ السنة عند الإطلاق لا يحمل على سنته كقول الراوي: السنة كذا وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا؛ لأنا لا ننكر جواز إطلاقها مع التقييد، وكلامنا في لفظ السنة مطلقاً.

ورجح صاحب الميزان هذا القول، وعليه كثير من أصحابنا المتقدمين، فالقول الأول مختار فخر الإسلام، وجمع من المتأخرين.

فإذا أطلق السنة لا ينصرف إلى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة، وهذا بناء على أن الشافعي لا يرى تقليد الصحابة، فلا يطلق اسم السنة على طريقهم إلا بالمجاز، فتعين الحقيقة عند الإطلاق.

وعندنا: تقليدهم واجب مقدم على القياس، فتكون طريقتهم متبعة كطريقة الرسول، فلا يدل الإطلاق على أنها طريقة الرسول، بل التميز بالقرائن.

ثم إنا أمرنا بإقامة السنة النبوية؛ لأنا أمرنا بإحيائها لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: 7] لقوله عليه السلام: «من ترك سنتي لم تنله شفاعتي».

وقد يراد بالسنة: ما ثبت بالسنة.

ومنه ما روي عن أبي حنيفة: «أن الوتر سنة».

وما روي عن محمد: «عيدان اجتمعا في يوم واحد، أحدهما: فرض، والآخر: سنة»، وأراد بالسنة الواجب، فإنه قال ذلك: حين وقع العيد في يوم الجمعة.

ثم السنة نوعان:

1 ـ سنة الهدي: وهي التي أخذها لتكميل الدين، وتاركها يستوجب إساءةً يعني جزاءها من اللوم والعتاب.

والمراد من الإساءة الكراهة كالجماعة والأذان والإقامة.

وهذا إذا لم يصر على الترك، فإن أصر كان ضالاً حتى قال محمد: إذا أصر أهل مصر على ترك الأذان والإقامة أمروا بهما، وإن أبوا يقاتلون بالسلاح؛ لأن ترك ما هو من أعلام الدين استخفاف بالدين، فيقاتلون على ذلك.

وقال أبو يوسف: المقاتلة بالسلاح، إنما هي عند ترك الفرائض والواجبات. فأما السنن فإنما يؤدبون على تركها، ولايقاتلون ليظهر الفرق بين الواجب وغيره.

2 ـ وسنة الزوائد: هي التي أخذها حسن، وتاركها لا يستوجب إساءة وكراهة؛ لأنه عليه

السلام فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق اتفاق العادة لا بسبيل قصد العبادة ولكن الأولى وهو الإتباع، فإنه يورث قرب المولى كسنة عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها زيادة على (مقدار)[1] السنة المؤكدة، وهو مقدار ثلاث تسبيحات.

4 ـ (وَنَفْلٌ: وَهُوَ مَا زَادَ عَلَى الْعِبَادَاتِ) أي الفرائض والسنن المشهورة لظهور هذا المعنى لم يذكره في الأصل[2]، وزاد في المختصر في المبنى.

(وَحُكْمُهُ: إِثَابَةُ فَاعِلِهِ) أي من غير إيجاب (وَلاَ مُعَاقَبَةَ عَلَى تَارِكِهِ) وتدخل السنة في هذا، فالأولى: ما يثاب على فعله، ولا يذم على تركه؛ إذ لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم باللوم، ولا نفي العتاب.

فلو قال: ولا معاتبة بالتاء يصح البناء.

هذا وفي التلويح: والأقسام اثنا عشر؛ لأن ما يأتي به المكلف إن تساوى فعله وتركه فمباح، وإلا فإن كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب، وبدونه مندوب، وإن كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام، وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم، وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه، وهذا على رأي محمد رحمه الله، وهو المناسب ههنا؛ لأن المصنف جعل المكروه تنزيهاً مما يجوز فعله، والمكروه تحريماً مما لا يجوز فعله، بل يجب تركه كالحرام، وهذا لا يصح على رأيهما، وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام، وبدونه مكروه كراهة التنزيه، إن كان إلى الحل أقرب، بمعنى أنه لا يعاقب فاعله، لكن يثاب تاركه أدنى ثواب.

وكراهة التحريم إن كان إلى الحرام أقرب، بمعنى أن فاعله يستحق محذوراً دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة.

ثم المراد بالواجب: ما يشمل الفرض أيضاً؛ لأن استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم: «الزكاة واجبة»، و«الحج واجب»، بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحريماً.

والمراد من المندوب: ما يشمل السنة والنفل.

فصارت الأقسام ستة.

ولكل منها طرفان: فعل أي: إيقاع على ما هو المعنى المصدري، وترك أي: عدم فعل، فتصير اثني عشر.

---

1 ساقط في ل.

2 في متن المنار.

والمراد بما يأتي به المكلف الفعل، بمعنى الحاصل من المصدر، كالهيئة التي تسمى صلاة، والحالة التي تسمى صوماً، ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف، وطرف فعله إيقاعه، وطرف تركه عدم إيقاعه.

والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وإن كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصةً، إلا أنها قد تطلق على عدم الفعل أيضاً فيقال: عدم مباشرة الواجب حرام، وعدم مباشرة الحرام واجب، وهو المراد ههنا.

وإنما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسماً آخر؛ إذ لو أريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلاً فعل الواجب بعينه.

فإن قلت: أيّ حاجة إلى اعتبار الفعل والترك، وجعل الأقسام اثني عشر، وهلا اقتصر على الستة، بأن يراد بالواجب مثلاً أعمُّ من الفعل والترك؟

قلت: لأنه إذا قال: الواجب يدخل فيما يثاب عليه، لم يصح ذلك في الواجب، بمعنى عدم فعل الحرام، فلا بد من التفصيل المذكور.

ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الإتيان بالواجب يستحق العقاب، إلا أنه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد، أو نحو ذلك. وباقي كلامه واضح، إلا أن فيه مباحث:

الأول: أنه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب.

واعتُرِض عليه بأنه واجب، والواجب يثاب عليه. وفي التنزيل: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: 40-41].

وجوابه: أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام، وإلا لكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه.

﴿ونَهى النفس﴾: كفُّها عن الحرام، وهو من قبيل فعل الواجب، ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الأسباب، وميلان النفس إليه مما يثاب عليه، انتهى[1].

---

1 التلويح 1/32-33.

وباقية كلام صاحب التلويح: والثاني: أن المراد بالجواز في الوجه الرابع: عدم منع الفعل والترك، على ما يناسب الإمكان الخاص، ليقابل الوجوب، وفي الخامس: عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام، ليقابل الحرمة.

فإن قلت: إن أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله: ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها؛ لأن ما سوى الحرام والمكروه تحريماً يشمل الواجب، مع أنه لا يجوز بهذا المعنى؛ وكذا ترك ما سوى الواجب يشتمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع أنه لا يجوز؟

قلت: هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله في ما يجب عليها.

وقال في الأصل: «الزائدُ على الركعتين للمسافرِ نفلٌ؛ لهذا» أي: لأجل أنه يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه على ما تقدم من تعريف النفل؛ لأن ما زاد على القصر في صلاة المسافر، وهو الشفع الثاني لا يلام العبد على تركه رأساً، ويثاب على فعله في الجملة.

والمتبادر من كلام المصنف في الأصل: (أن يحمل ذلك على ما إذا يكن أن الزائد نفل سواء اتصل بالركعتين أو لا، لكنَّ الفقهاء صرحوا بكراهة إتمام الرباعي في السفر، فينبغي أن يحمل ذلك على ما)[1] إذا لم يكن الزائد متصلاً بالركعتين.

قال صاحب الكشف البزدوي: إذا ثبت أن الزائد على الركعتين نفل، لا يصح خلطه بالفرض، كما لا يصح خلط سنة الفجر بفرضه، انتهى.

والفرق بينهما ظاهر على ما لا يخفى.

ففي شرح المغني: أن المسافر لا يجوز له أن يصلي الظهر أربعاً، وإن كان الزيادة عليها نفلاً مشروعاً غير أن الاشتغال به قبل إكمال الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض قبل إكماله وبعد إكماله قبل السلام مكروه لتأخير السلام لقوله عليه السلام: «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»[2].

فإن قلت: صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل، ولو أداه يقع فرضاً؟

قلت: المراد من الترك الترك مطلقاً، وصوم المسافر ليس كذلك؛ لأنه لو أدرك عدة من أيام أخر، ولم يقضه يعاقب عليه، فلم يكن نفلاً.

فإن قلت: الزيادة على الآيات الثلاثة في القراءة في الصلاة تقع فرضاً مع أن حد النفل

= والثالث: أن ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام، والمكروه تحريماً.

والرابع: أن ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما، ولا التصديق بثبوتها، لظهور أن ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها، ولا عن التصديق بوجودها في نفس الأمر، بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره، كالتصديق بأن هذا واجب وذاك حرام، وإليه أشار بقوله: كوجوب الإيمان، فأحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تُدرك بالدليل، وثبوتها في نفس الأمر بالوجدان، كما في العمليات، بعرف وجوب الصلاة بالدليل، ووجودها بالحس.

ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالأحكام كلها، ولا بعضها المعين، ولا المبهم. وأراد ههنا في ما لها وما عليها مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات. (التلويح 2/33-34).

1 ساقط في م.

2 أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها (باب صلاة المسافرين وقصرها)، وأبو داود في سننه في كتاب الصلاة (باب صلاة المسافر)، الترمذي في سننه في كتاب تفسير القرآن (سورة النساء).

صادق عليه؟

قلت: لا نسلم أنها قبل التحقق يقع فرضاً، بل هي نفل، ولكنا تنقلب فرضاً بعد تحققها لدخولها تحت عموم الأمر، وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: 20]، كانقلاب النافلة فرضاً بعد الشروع حتى لو أفسدها يجب القضاء، ويعاقب على تركها كما ذكره أبو اليسر. وهذا معنى قوله: «زيادة على أصله».

(وَيَلْزَمُ) أي النفل (بِالشُّرُوعِ) فيه حتى يجب المضي فيه، ويعاقب على تركه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: 33]، فإذا وجب الإتمام لزم القضاء بالإفساد، لكن ما لزم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد الفجر والعصر.

(وَالتَّطَوُّعُ) أي من السنن والمستحبات أعم من أن تكون صلاة، أو صوماً، أو حجاً، أو عمرة (مِثْلُهُ) أي مثل النفل في لزوم إتمامه ولزوم قضائه بإفساد أدائه.

وقال الشافعي: لما شرع النفل على هذا وصف عدم اللزوم وجب أن يبقى كذلك، فلا يلزم بالشروع، وحل له تركه؛ لأن حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع، ولو أتمه صار مؤدياً للنفل لا مسقطاً للواجب.

قلنا: إن ما أداه وجب صيانته وحفظه من الإبطال؛ لأن العمل المؤدى صار حقاً لله تعالى، والتعرض لحق الغير بالإفساد حرام. ولهذا لو مات كان مثاباً عليه بلا خلاف بين الأئمة لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً﴾ [النساء: 100] الآية، ولا سبيل إلى حفظه إلا بإلزام الباقي؛ إذ لا صحة بدونه؛ لأن الكل صلاة واحدة تتحقق للثواب، فوجب الإتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير.

والشروع في النفل كالنذر في كونه موجباً لمعنى في غيره؛ إذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث إن كل واحد منهما صار لله تعالى.

أما المؤدى فلِمَا ذكرنا.

وأما المنذور فلأنه صار لله تعالى تسمية لا فعلاً، وما وقع لله تعالى فعلاً أقوى مما صار له تسمية؛ لأن ما صار له فعلاً صار موجوداً مسلماً إلى صاحب الحق، وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد؛ لأن إيجابه بمنزلة الوعد.

ثم لما وجب لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي إيجابه هو أقوى الأمرين في الإيجاب، فلا يجب لصيانة ابتداء الفعل، وهو المشروع فيه الذي هو أقوى الأمرين في الصيرورة لله تعالى بقاء الفعل الذي هو أدنى الأمرين أولى؛ لأن البقاء أسهل من الابتداء، حتى اشترط الشهود في

ابتداء النكاح دون بقائه.

ومما يؤيد مذهبنا أن الشافعي يقول بلزوم النفل بالشروع في خصوص الحج والعمرة، ولعله أخذ من قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196]، فهو حجة لنا نقيس عليهما غيرهما من العبادات النافلة من الصلاة والصوم مع إفادة عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: 33]، فإن في إبطالها ملاعبة بأمر الطاعة والعبادة، ولا يجوز في العرف والعادة.

(وَمُبَاحٌ: وَهُوَ مَا لَيْسَ لِفِعْلِهِ ثَوَابٌ، وَلاَ لِتَرْكِهِ عِقَابٌ) إلا إذا نوى الاستعانة على الخير أو الشر كشرب القهوة للنشاط في الطاعة أو للسهر في المعصية، فإنما الأعمال بالنيات.

وهو ساقط من الأصل[1]، ولعله تركه لكمال وضوحه.

(وَرُخْصَةٌ) أي والثاني أو الآخر رخصة، وكان الأولى التصريح بهذا (وَهِيَ) أي الرخصة (مَا) أي مشروع (تَغَيَّرَ مِنْ عُسْرٍ إِلَى الْيُسْرِ بِعُذْرٍ) ولعله مأخوذ من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

وقيل: ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحرم.

قالوا: وهي أربعة أنواع، عرف ذلك بالاستقراء، أو يقال: إطلاق اسم الرخصة إما أن يكون بطريق الحقيقة أو المجاز، وكل واحد منهما إما أن يكون له صفة الأولوية في اسم الرخصة أو لا، فانقسم على أربعة بالضرورة.

نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر، والتسمية توصف بالمناسبة، وإنما كان أنسب؛ لأن الرخصة بمقابلة العزيمة، فمهما كانت العزيمة أقوى كانت الرخصة أقوى.

ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر أي أكمل في كونه مجازاً.

والأول: هو أحق نوعي الحقيقة من أنواع الرخصة:

1 ـ ما يستباح يعني يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة؛ لا أنه يصير مباحاً مع قيام سبب الحرمة وهو المحرم، فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الإباحة، فإن الكبيرة إذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها.

فاندفع ما توهم أن الاستباحة مع قيام المحرم، والحرمة توجب اجتماع الحرمة والإباحة في شيء واحد.

1 في متن المنار.

ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة أكمل؛ لأن كمال الرخصة لما في مقابلتها كذلك كترخص من أكره بما يخاف على نفسه أو على عضو منه على الفطر في رمضان ترخص له في الإفطار مع قيام دليل الحكم، وهو شهود الشهر وقيام حرمة الفطر.

والمعنى إذا أكره الصائم على الإفطار يباح له الإفطار؛ لأنه إذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى.

أما صورة فبتخريب البنية.

وأما معنى فبزهوق الروح.

وإذا أقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى؛ لأنه لا يفوت إلى بدل، وهو القضاء، فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه.

وكذا في إكراه على إجراء كلمة الكفر، فإنه رخص له الإجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالإيمان؛ لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى.

وفي الإقدام عليها لا يفوت حق الله معنى؛ لأن الركن الأصلي، وهو التصديق قائم، وقد أقر به مرة قبل الإكراه، وتكرار الإقرار ليس بركن، فلا يفوت حق الله صورة أيضاً من وجه.

لكن الإقرار متقدم بالنسبة إلى حال البقاء، فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه، فلذا يكون تقديم نفسه بالإجراء ترخصاً إن شاء بذل نفسه في دين الله تعالى، فيكون كالجهاد حيث يبذل نفسه في إعلاء دين الله تعالى.

وكذا إذا أكره على إتلاف مال الغير رخص له، وذلك لرجحان حقه في نفسه، وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان.

وكذا إذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنه لو أقدم يفوت حقه صورة ومعنى.

ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى؛ لأن اعتقاد حرمة الترك باق، وجناية المكرَه المحرم على إحرامه.

وكتناول الشخص المضطر مال الغير بإن إصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من أن حقه فائت صورة ومعنى إذا لم يتناوله، وحق الغير فائت صورة.

وحكم هذا النوع من الرخصة: أن الأخذ بالعزيمة أولى لبقاء المحرم والحرمة جميعاً، حتى لو صبر وتحمل ما أكره به، وامتنع عما هو الرخصة، فقتل كان شهيداً، أي يعطى ثواب الشهيد لكونه بازلاً نفسه لإقامة حق الله تعالى.

ذكر محمد في مسألة إتلاف مال الغير لو أبى عن إطاعة المكره وقتل كان مأجوراً إن شاء الله تعالى، وإنما استثنى؛ لأنه لم يجد فيها نصاً، بل قاله بالقياس على الإكراه على الإفطار.

هذا واستثنى من ذلك ما إذا كان مريضاً أو مسافراً حيث يتعين عليه الأخذ بالرخصة حتى لو صبر إلى أن قتل كان آثماً، فإن الله قد أباح الفطر في هذه الحالة، فيكون بامتناعه عن ذلك متلفاً لنفسه بالامتناع على الأمر المباح.

2 ـ وما يستبيح من الرخصة[1] مع قيام السبب المحرم الموجب لحكمه، لكن الحكم تراخي عن السبب إلى زمان زوال العذر، فمن حيث إن السبب قائم كانت الرخصة حقيقة، ومن حيث إن الحكم متراخ غير ثابت في الحال.

كان هذا القسم دون الأول ومنحطاً عنه؛ لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة، فإذا كان الحكم ثابتاً مع السبب، فهو أقوى مما تراخى حكمه عنه كإفطار المسافر والمريض في رمضان مع قيام السبب، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185].

وحكمه وهو وجوب أداء الصوم تراخى إلى إدراك عدة من أيام آخر، حتى لا يلزمه الإيصاء بالقدية لو حل به الموت قبل بلوغ العدة، فإذن تكون العزيمة هنا أدنى حالاً من العزيمة في المكره على الإفطار.

وحكم هذا النوع أن الأخذ بالعزيمة والعمل بها أولى لكمال سببه، وهو (قصد)[2] العزيمة؛ لأن مراتب الرخص بحسب مراتب عزائمها، أو هو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر أفضل من الإفطار عندنا خلافاً للشافعي.

ويؤيد مذهبنا قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 184]، إلا أن يضعفه الصوم، فإن الفطر حينئذ كان أولى اتفاقاً.

ولو صبر حتى مات كان آثِماً؛ لأنه لو بذل نفسه لإقامة الصوم كان قاتلاً نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم، وهو الارتياض لخدمة المولى.

قيل: كان الواجب أن تكون العزيمة أولى مطلقاً؛ لأن النفس عدو لله، وقتل عدو الله واجب، ولهذا شرع الجهاد.

وأجيب: بأن شرعية الصوم لارتياض النفس لطاعة الله تعالى، فلا يجوز الإتيان به على وجه يؤدي إلى انتفائه.

---

1 أي النوع الثاني من أنواع الرخصة.

2 لعل الصحيح: فعل العزيمة.

وأما ما ذكر فعلى تقدير ثبوته يدل على المجاهدة بمنعها عما تشتهيه لا بقتلها فرقاً بين النفس المؤمنة والكافرة، ولذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29]، و﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5].

قيل: والحق أن الصوم أفضل عند الشافعي أيضاً بلا اختلاف رواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون.

فما نقله فخر الإسلام عنه الخلاف.

وكذا أثبته صاحب الكشف يحتمل كونه قولاً مرجوحاً عنه.

3ـ (ثم أتم نوعي المجاز وهو أبعد مما سواه من الأنواع عن حقيقة الرخصة ما وضع عنا)[1] ولم يشرع في حقنا من الإصر أي الأعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الأعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة أكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح.

والإغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي أن بني إسرائيل إذا قاموا الصلاة يصلون لبسوا المسوح وغلوا أيديهم إلى أعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة وأوثقها إلى السارية يحبس نفسه على العبادة.

فهذه الأمور رفعت عن هذه الأمة تكريماً للنبي عليه الرحمة، فسمى ذلك النوع رخصة مجازاً؛ لأن الأصل وهو العزيمة وهي الإصر، والإغلال لم يبق مشروعاً لنا حيث لم يجب علينا، وسقط عنا تخفيفاً بالنظر إلى غيرنا.

وتوضيحه: إنها لما كانت واجبة على من قبلنا كانت كالمشروعة لبيان النظر إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم ناسخ، فكان رفعها بالنسخ.

وعدم المشروعية شبيهاً بالرخصة من حيث إنه رفع عنا من شرع غيرنا شيء لولا رفعه وإسقاطه عنا في شريعتنا لم يوجد في التكليف به مشقة عظيمة، فهو من كمال الاعتناء بكرامة خاتم الأنبياء حيث ابتدأت شريعته بالتخفيف قبل العناء.

4ـ ومن أنواع الرخص: ما سقط عن العباد بإخراج سببه من أن يكون موجباً للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعاً في الجملة يعني في بعض الأوقات، فمن حيث إنه سقط في محل الرخصة كان نظيراً للقسم الثالث، فكان مجازاً؛ إذ ليس في مقابلته عزيمة، ومن حيث إنه بقي السبب والحكم مشروعاً في الجملة أخذ شبهاً بالحقيقة، ولكن جهة المجاز غالية؛ لأن

---

1 ساقط في م.

جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة، وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها، فكان جهة المجاز أقوى كقصر الصلاة في السفر.

هذا مثال على ما ذكروه ولكنه غير مناسب؛ لأن القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة، فكان المناسب أن يقول كإتمام الصلاة في السفر؛ لأن الإتمام سقط عن العباد لا القصر.

واعلم أن قصر الصلاة في السفر رخصة إسقاط عندنا حتى قلنا: إن ظهره كفجره وليس له الإكمال؛ لأن السبب في حقه لم يبق موجباً إلا ركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة إن لم يقعد على رأس الركعتين الأوليين ومكروه غير مفسد إن قعد لخلطه النفل بالفرض قبل التمام في الأول، وبعده في الثاني.

وقال الشافعي: رخصة حقيقة أي رخصة ترفيه.

والعزيمة هي الأربع حتى لو فات الوقت يقضي أربعاً سواء قضى في السفر أو في الحضر.

وفي قوله: يقضي في السفر ركعتين دون الحضر لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: 101]، وهذا يفيد الإباحة لا الإيجاب؛ لأن شرع القصر بلفظ الجناح، وهو يدل على أنه مباح لا واجب.

ولنا: ما رواه مسلم عن علي بن ربيعة قال سألت عمر رضي الله عنه: «ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئاً» وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: 101].

فقال عمر رضي الله عنه: أشكل علي ما أشكل عليك فسألت رسول الله ﷺ فقال: «إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»[1]، ولابن حبان: «فاقبلوا رخصته».

قيل: سؤال عمر وإشكال الأمر عليه بناء على أنه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وأنه إنما سأل لكون الأمر واقعاً على خلاف فهمه.

وأجيب: بأن السؤال يجوز أن يكون بناء على استصحاب وجوب الإتمام لا على أنه مفهوم من التقييد بالشرط.

ثم اسم الإشارة راجع إلى الصلاة المقصورة والتصدق بها لا يحتمل التمليك إسقاط محض لا يحتمل الرد، فلا يتوقف على القبول، فيكون معنى قوله: «فاقبلوا صدقته» أي اعملوا به واعتقدوها.

ويؤيد ذلك حديث عائشة رضي الله عنها: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فأقرت في

---

1 تقدم تخريجه.

صلاة السفر، وزيدت في صلاة الحضر» رواه الشيخان.

وحديث ابن عباس: «فرضت الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربع ركعات، وفي السفر ركعتين» أخرجه مسلم.

وحديث عمر: «صلاة السفر ركعتان، والأضحية والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسان محمد» أخرجه ابن النسائي وابن ماجه وابن حبان.

وإنما أطلقنا الرخصة على صلاة المسافر للمشابهة الصورية، فإنه إذا نظر إلى أن الحضر هو الأصل، وأن السفر أمر طارئ عليه وسمع قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: 101].

وقوله عليه السلام حين قيل له: «نقصر الصلاة ونحن آمنون»؟

«صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته».

وحديث أنس بن مالك الكعبي: «إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة» أخرجه أحمد والأربعة.

وقول عائشة يا رسول الله: «قصرت وأتممت وأفطرت وصمت»؟

قال: «أحسنت» أخرجه النسائي وأخرجه الدارقطني عنها بلفظ: «أن النبي عليه السلام كان يقصر في السفر ويتم ويصوم ويفطر» ظن صحة ما ذهب إليه الشافعي من صحة الإتمام في السفر، وأنه عزيمة، وأن الإتيان بالركعتين رخصة مجزئة عن الإتيان بالأربع.

فعلمنا تحقيقه مما ذكرناه من الأدلة لعدم احتمالها التأويل.

وقلنا: بأن صلاة السفر بقاؤه على أصل مشروعيتها ولم يعتبر بالزيادة، وعملنا بظواهر ما ذكرناه من الأدلة لاحتمال التأويل، والترجيح الأول، وأخذنا منه صحة إطلاق اسم الرخصة عليها، وسميناها رخصة إسقاط مجازاً على معنى أن الزيادة، وإن شرعت في صلاة الأصل، وهي الحضر، ولكن لم يشرع في صلاة السفر تحقيقاً، فهي رخصة إسقاط شيء كان من حقه أن يشرع طرداً للمشروعية، ولكنه لم يشرع تحقيقاً لعدم المشروعية أصلاً، فعملنا فيما لا يحتمل التأويل وهو ما ذكرته من الأدلة وفيما يحتمل التأويل وهو التسمية بما يحتمل التأويل وهو ما ذكرناه من الأدلة عملاً بالدليلين، وجمعاً بين الطريقين.

هذا والجواب عن ظاهر الآية: أن نفي الجناح عنهم لتطييب أنفسهم؛ لأنهم كانوا في مظنة أن يخطر ببالهم أن عليهم نقصاناً في القصر، والحمل على هذا واجب عملاً بالدلائل بقدر الإمكان، وصار هو نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ

اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 158]، فإنه وإن كان مذكوراً بلفظ الجناح، لكن جعل الشافعي ومالك الطواف بهما ركناً بما لاح لهما من الدلائل غيره كسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119].

استثنى حال الضرورة من الحظر، فأفاد إباحته كأنه قال: أنها محرمة حالة الاختيار، مباحة في حالة الاضطرار، فتكون في حالة الضرورية باقية على الإباحة الأصلية بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: 29].

وقال بعض العلماء: وهو رواية عن أبي يوسف والشافعي: لا تسقط، ولكن لا يؤاخذ بها كما في الإكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 173]، دل إطلاق المغفرة على قيام الحرمة إلّا أنه تعالى رفع المؤاخذة.

وفائدة الخلاف: تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حراماً، فأكل ميتة أو شرب خمراً حالة الاضطرار:

فعندهم: يحنث.

وعندنا: لا يحنث.

ويظهر أيضاً فيما إذا صبر عن التناول من هذه الأشياء حالة الاضطرار حتى هلك أثم عندنا، ولا يأثم عندهم.

والجواب عنهم: أن إطلاق اسم المغفرة مع الإباحة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد، وعسى يقع التناول زائداً على قدر الحاجة؛ لأن من ابتلى بحالة المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة كسقوط غسل الرجل في مدة المسح؛ لأن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إلى القدم، وإذا لم يحل الحدث القدم لا يجب الغسل، والمسح شرع لليسر ابتداء؛ لا أن الواجب من غسل الرجل يتأدى به، ولهذا شرط أن يكون الرجل طاهرة وقت اللبس، ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك.

وتوضيحه: أن سقوط غسل الرجلين عمن كان متحققاً في مدة المسح رخصة إسقاط؛ لأن الشرع أخرج السبب وهو الحدث عن كونه عاملاً في الرجل ما دامت مستترة بالخف، وجعل الخف مانعاً من سراية الحدث إلى القدم، لأنه أثبت الحدث بالرجل، وأوجب غسلها، ثم أناب المسح منابه.

فصل {في أسباب الأحكام المشروعة}

اختلف العلماء هل للأحكام المشروعة أسباب أم لا؟

فذهب عامة أصحابنا وبعض الشافعية وعامة المتكلمين إلى الإثبات مطلقاً.

وذهب بعضهم إلى النفي مطلقاً.

وذهب جمهور الأشعرية إلى الإثبات في العقوبات وحقوق العباد، وإلى النفي في العبادات.

ومما يشهد بوضع الأسباب وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة كاملاً، وعلى من أغمي عليه أو جن أقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جن ولم يستغرقه جنونه، ووجوب الزكاة عندهم على الصبي ووجوب العشر وصدقة الفطر عليه عند جميع الفقهاء مع سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم الأهلية.

(لِلأَحْكَامِ) أي للأمور المحكوم بها من العبادات وغيرها (الْمَشْرُوعَةِ بِالأَمْرِ) أي بها (وَالنَّهْيِ) أي عنها (بِأَقْسَامِهِمَا) أي من الأمر المؤقت والمطلق ونحوهما، والنهي عن الأمور الشرعية والحسية أمثالها (أَسْبَابٌ) أي يضاف الأحكام إليها بأن جعلها الشرع مناطاً للأحكام تيسيراً لإدراك الحكم الغائب عن الأنام.

والمراد بالأسباب هنا العلل الشرعية مجازاً لا الأسباب الحقيقية التي يضاف إليها وجود الأحكام.

(فَسَبَبُ وُجُوبِ الإِيمَانِ) أي سبب وجوب الجبري التصديق والإقرار بوجود ذاته ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل (حُدُوثُ الْعَالَمِ الَّذِي هُوَ) أي العالم (عَلَمٌ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ)؛ لأنه يدل على الصنعة، وهي تدل على الصانع كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]؛ إذ ما من أحد إلا وهو شاهد على نفسه والسموات والأرضين معنى التوحيد كما قيل:

وفي كل شيء له شاه دليل على أنه واحد

وكما قال عمر رضي الله عنه: «البعرة تدل على البعرة، وآثار المشي تدل على المسير، وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي إما يدلان على الصانع الخبير» وذلك يكون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقاً بالعدم.

ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان الذي هو فعل المعلل لا لوجود الصانع

ووحدانيته أو غير ذلك مما هو أزلي وما ذاك إلا؛ لأن الحادث يدل على أن له محدِثاً صانعاً قديماً غنيّاً لما سواه واجباً لذاته قطعاً للتسلسل.

ثم وجوب الإيمان ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع نقائص الصفات ولكون جميع الممكنات بأسرها ما شوهد منها وما لم يشاهد منها علماً وعلامة بها يعلم وجود صانعها سميت عالماً، ولا خفاء في أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى إلا أنه تسبب إلى (سبب)[1] ظاهر تيسيراً على العباد وقطعاً لحجج أهل العناد، وإلزاماً لهم لئلا يكون لهم تثبت لعدم ظهور السبب فلله الحجة البالغة.

(وَسَبَبُ الصَّلاَةِ) أي وجوبها بإيجاب الله تعالى في حقنا (الْوَقْتُ) لإضافتها إليه حيث يقال: صلاة الفجر ونحوها.

والإضافة تقتضي الاختصاص، وأقوى وجوهه السببية.

(وَالزَّكَاةُ) أي وسبب وجوب الزكاة (مِلْكُ الْمَالِ) وهو النصاب المغني النامي الفاضل عن الحاجة الأصلية، لإضافتها إليه في قوله عليه السلام: «أدوا زكاة أموالكم» رواه أبو داود، من حديث علي كرم الله وجهه.

(وَالصَّوْمُ) أي وسبب وجوب الصوم (أَيَّامُ شَهْرِ رَمَضَانَ) بدليل الإضافة حيث قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ [البقرة: 185]، وتكرره بتكرره المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185] إلا أن الله تعالى لما أخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: 187] إلى أن قال: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: 187] الآية، وقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187] بقي الأيام محلاً للصوم.

واعلم أن المتأخرين من مشايخنا كالقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام ومن تابعهم من العلماء اتفقوا على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر؛ لأنه يضاف إليه ويتكرر بتكرره، ويصح الاداء بعد دخوله لا قبله، لكنهم اختلفوا بعد ذلك؟

فذهب شمس الأئمة السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر ليلاً كان أو نهاراً؛ لأن الشهر اسم للمجموع، وسببه باعتبار إظهار شرف الوقت، وذلك ثابت للأيام والليالي جميعاً. ولهذا وجب القضاء على من كان أهلاً للصوم، ثم جن وأفاق بعد مضي الشهر، وصحة النية بعد تحقق جزء من أول ليلة منه، ولم تصح قبله، ولا يلزم صحة الصوم ليلاً؛ إذ ليس من حكم السبب جواز الأداء فيه.

---

1 ساقط في ل.

وذهب الأكثرون[1] إلى أن سبب وجوب الصوم الأيام دون الليالي، وكل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الذي لا يتجزئ من أول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم؛ لأن الصوم كل يوم عبادة على حدة تختص باختصاصه بشرائط وجوده، بالانتقاص بطريان نواقضه، فيجب تعلقه بسبب على حدة.

وأجيب عن كلام شمس الأئمة: بأن القضاء إنما لزم المجنون المذكور لإدراكه النهار دون الليل؛ لأنه أهل للوجوب مع الجنون إلا أن الشرع أسقط عنه القضاء عند تضاعف الواجب دفعاً للحرج، وذلك إنما هو باستغراق الجنون مجموع الشهر، ولم يوجد بأن النية إنما صحت في الليل باعتبار تبعية النهار في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقترانها بالجزء الأول من الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه، فتأمل.

(وَزَكَاةُ الْفِطْرِ) أي وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم (رَأْسٌ يَمُونُهُ) أي يقوم بكفايته (وَيَلِي عَلَيْهِ) لقوله عليه السلام في صدقة الفطر: «عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون»[2].

وإضافتها إلى الفطر مجاز؛ لأنه شرط لقوله عليه السلام: «أدوا عمن تمونون».

فإن قلت: الصدقة كما أضيف إلى الرأس أضيف إلى الفطر بل الإضافة إلى الفطر أشهر، والإضافة دليل السببية، وأيضاً الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتخاذه الرأس كما يتكرر بتكرر الرأس مع اتخاذ الوقت، فلم جعلتم الرأس سبباً والفطر شرطاً دون العكس.

فالجواب: أن وصف المؤنة يرجح سببية الرأس؛ لأن تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام «أدوا عمن تمونون» يشعر بأن هذه الصدقة يجب وجوب المؤن.

والأصل في وجوب المؤن رأس يلي إليه كالعبد والبهائم؛ إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤنة دون الوقت.

وأما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس لتكرر الوقت حتى يكون سبباً لتكرر الرأس تقديراً، فإن الرأس لما صار سبباً بوصف المؤنة، وهي يتجدد في كل وقت كان الرأس بمنزلة التجدد تقديراً لتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سبباً بوصف النماء كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول في نصاب واحد لا باعتبار أن الحول سبب، بل هو شرط إلا أنه أقيم مقام الأداء تيسيراً لكون النماء يتجدد بتجدده كما مر في سبب الزكاة هذا.

---

1 كالقاضي أبي زيد وفخر الإسلام وصدر الإسلام ومن تابعهم.

2 رواه الدارقطني من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ومن حديث علي رضي الله عنه في كتاب الزكاة.

وقال الشافعي: السبب الفطر، وقد عرفت دليله مع الجواب، والله أعلم بالصواب.

(وَالْحَجُّ) أي سبب وجوب الحج (بَيْتُ اللهِ تَعَالَى) لإضافته إليه في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: 97]، فالوقت شرط لجواز الأداء والاستطاعة شرط لوجوبه؛ إذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة.

(وَالْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ) أي سبب وجوب كل منهما (الأَرْضُ النَّامِيَةُ تَحْقِيقاً أَوْ تَقْدِيراً) أي تحقيقاً في العشر لحقيقة الخارج، بأن تكون الأرض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب إذا اصطلم الزرع آفة، وتقديراً في الخراج بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها بدلالة الإضافة، فيقال: عشر الأرض وخراج الأرض، والعشر مؤنة فيها معنى العبادة؛ لأنه يصرف إلى الفقراء، ولم يجز التعجيل قبل الخراج لعدم تمام السبب، والخراج عقوبة فيها معنى المؤنة، ولهذا ابتدأ بالكافر.

(وَالطَّهَارَةُ) أي سبب وجوب الطهارة (الصَّلاَةُ) أي إرادتها حتى يقال: طهارة الصلاة غير أنها لا تجب إلا على المحدث، والحدث شرط، وذلك لترتبها عليها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: 6]، أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة وأنتم محدثون فتوضؤوا.

ومثل هذا يشعر بالسببية لا نفس الصلاة وإلا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب ولا الحدث؛ لأن سبب الشيء ما يفضي إليه ويلازمه والحدث مزيل للطهارة ومنافٍ لها.

وقد يقال: إنه سبب لوجوبها لا لعينها فيكون إذن مفضياً إليه لا منافياً له.

والصحيح: أن الحدث شرط لها؛ لأن الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة، فلا يجب تحصيلها إلا على تقدير عدمها، وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث، وهو دليل كونه شرطاً، ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلاة واستدام إلى ما بعد دخول الوقت جازت بها؛ لأن المعتبر في الشرط هو الوجود دون الوجوب قصد أولم يقصد.

فإن قيل: لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة، وهي شرط للصلاة لكان الحدث شرطاً للصلاة؛ لأن شرط الشرط شرط، وهو محال؛ لأنه يلزم منه توقف صحة الصلاة على وجود الحدث والطهارة وبينهما منافاة.

فالجواب: أن شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا

وجودها.

هذا والتحقيق أن سبب الطهارة وجوب الصلاة لاستلزام وجوب الشيء وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها الوجوب، هذا في الفرض.

أما النفل فسبب وجوبها الارادة الجازمة المستتبعة للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع.

(وَ) سبب مشروعية (الْمُعَامَلَاتُ) الخمس وهي المعاوضات والمناكحات والمخاصمات والأمانات والشركات تعلق البقاء المقدور أي المحكوم عن الله تعالى بالتعاطي.

والمعنى: سببها توقف بقاء العالم ونظام أحوال بني آدم إلى يوم القيامة على مباشتها وتعاطي الناس بعضهم لبعض الأشياء التي يحتاجون إليها؛ لأن بقاء العالم ببقاء الإنسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج، وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات.

وأسباب العقوبات وكل ذلك يحتاج إلى أصول كلية مقررة من عند الشارع بها بحفظ العدل بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص؛ إذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه، فيقع الجور ويختل أمر النظام، فلهذا السبب شرعت المعاملات.

(وَ) أسباب (الْعُقُوبَاتُ) من الحدود وغيرها (مَا نُسِبَتْ) العقوبات والكفارات (إِلَيْهِ) من القتل بالعمد وهو سبب للقصاص، وسبب الرجم زنا المحصن، وسبب جلد المائة زنا غير المحصن، وسبب قطع اليد السرقة.

(وَ) سبب (الْكَفَّارَاتِ أَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالإِبَاحَةِ) بأن يكون مباحاً من وجه ومحظوراً من وجه.

يعني الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة.

أما معنى العبادة فلأنها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها، وفوض أداؤها إلى من وجبت عليه، فيؤديها باختياره.

وأما معنى العقوبة فلأنها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور، فوجب أن يكون سببها دائراً بين الحظر والإباحة ليكون معنى العبادة مضافاً إلى صفة الإباحة ، ومعنى العقوبة مضافاً إلى صفة الحظر.

كالقتل خطأً فإنه من حيث الصورة رمي إلى صيد، وهو مباح، وباعتبار ترك التثبت هو محظور؛ لأنه أصاب آدمياً هو محظور.

وكالإفطار عمداً في رمضان، فإنه مباح من حيث إنه يلاقي ما هو مملوك، ومحظور من حيث إنه جناية على الصوم، فيصلح سبباً للكفارة.

وهذ الذي ذكر من بيان الأسباب طريقة المتأخرين.

وأما المتقدمون من مشايخنا قالوا: سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى علينا شكراً لها، فالإيمان وجب شكراً لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكراً لنعمة الأعضاء السليمة، والصوم وجب شكراً لنعمة اقتضاء الشهوات، والزكاة وجبت شكراً لنعمة المال، والحج وجب شكراً لنعمة البيت.

قيل: طريقة المتقدمين قريبة من طريقة المتأخرين؛ لأن هؤلاء لا ينفون أن لهذه الأشياء أسباباً ظاهرة.

والمتأخرون أن تجدد النعم هو السبب في الحقيقة، لكن هؤلاء تعرضوا للسبب الحقيقي، وأولئك تعرضوا للظاهري.

ونوقش فيه، فإن المتأخرين يقولون: السبب الحقيقي إيجاب الله، وهو غيب عنا.

ويمكن دفعه: بأن إثبات السبب، ووجه الحكمة بائن في إيجاب العبادة، وإن حقائق الأمور لا يطلع عليها إلا الله سبحانه كما أشار إليه بقوله: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء: 85].

باب بيان أقسام السنة

كان من حسن المقابلة أن يقال هنا: وأما السنة، أو في أول الكتاب: (أما الكتاب)[1] ولعله لطول الفصل اختار الباب.

ثم اعلم أن السنة تطلق على قول الرسول ﷺ وفعله وتقريره بسكوته عن أمر يعاينه وطريقة الصحابة رضوان الله تعالى عنهم أيضاً.

والحديث والخبر مختصان بالقول عند بعضهم.

فلهذا قال: أقسام السنة، ولم يقل: أقسام الحديث أو الخبر.

ثم الأقسام التي سبق ذكرها في الكتاب من الخاص والعام وغيرهما ثابتة في السنة.

فهذا الباب لبيان ما يختص به من بيان كيفية اتصال السند بالمتن وانقطاعه وأحوال الراوي وشرائطه وكيفية التحمل والأداء والجرح والتعديل وغير ذلك مما يأتي بيانه.

---

1 ساقط في م.

{السنة}

فقوله: (هِيَ) أي السنة يعني جنسها (الْمَرْوِيُّ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَوْلاً وَفِعْلاً).

(وأما الحديث فمختص بقوله على ما في التوضيح[1])[2].

قال الشارح[3]: وهذا غير جامع لخروج التقرير، وغير مانع لشمول القرآن.

وإصلاحه: بأنها المروي عن رسول الله ﷺ قولاً له أو فعلاً أو تقرير، انتهى.

ولا يخفى أن التعريف جامع مانع؛ إذ الكتاب مروي عن الله بواسطة رسوله.

والسنة: هي المروي عن رسوله من غير نقله عن ربه مع أن الكلام في تعريف سنته عليه السلام لا سيما، وهي مقابله لتعريف الكتاب السابق في أول الباب.

وأما التقرير: فهو داخل تحت فعله بسكوته عند مشاهدة أمره وقوله.

{كيفية الاتصال}

(وَبَيَانُ وُجُوهِ اتِّصَالِهَا بِنَا) أي طريق اتصال سند السنة بنا، وحال نقلتها إلينا، ومتعلقات ذلك لدينا (أَقْسَامٌ) أي أربعة بالاستقراء.

فالأول: في كيفية الاتصال.

والثاني: في الانقطاع.

والثالث: في بيان محل الخبر.

والرابع: في بيان نفس الخبر[4].

{المتواتر}

(مِنْهَا) أي من الأقسام الأربعة، وهو النوع الأول المسمى بالاتصال (الْمُتَوَاتِرُ) وهو لغة: المتتابع.

واصطلاحاً: هو الكامل في الاتصال لعدم الشبهة في المقال؛ إذ في العرف هو (الَّذِي) أي الخبر الذي (رَوَاهُ قَوْمٌ لاَ يُحْصَى عَدَدُهُمْ) أي لا يعتبر إحصاء أعدادهم، بل المعتبر ما عطف عليه بقوله (وَلاَ يُتَوَهَّمُ) أي عادة (تَوَاطُئُهُمْ) أي توافقهم (عَلَى الْكَذِبِ) أي لكثرتهم وعدالتهم وتباين

---

1 التنقيح 5/2.

2 ساقط في م.

3 أي العلامة زيد الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي في شرحه في خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 120.

4 وهذه الأقسام كلها تدور على الخبر.

أماكنهم كذا في التوضيح[1].

ولا يخفى أن العدالة وتباين الأمكنة ليسا بشرط في التواتر.

والحاصل: أن شرط الكثرة متفق عليه بخلاف كون عددهم غير محصي، فإنه شرط عند قوم خلافاً للجمهور حيث لم يشترطوا إلا الكثرة.

وفي اختصار المصنف[2] على ما ذكر خلل في تعريفه عند الجمهور، فكان حقه أن يقول كأصله[3].

ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت، فيكون آخره كأوله، وأوله كآخره، وأوسطه كطرفيه.

يعني: يكون المخبرون في الطرفين، والوسط مستويين في الكثرة، وكأن المختصِر ذهب إلى قول الجصاص من أن المشهور عنده من المتواتر.

هنا شرط آخر، وهو أن يكونوا عالمين بما أخبروا علماً يستند إلى الحس لا إلى دليل عقلي، فإن أهل مصر لو أخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواتراً.

وشرط فخر الإسلام: العدالة والإسلام، وهما شرط واحد في الحقيقة؛ لأن العدالة تتضمن الإسلام، وإنما ذكرهما للتوضيح والإعلام، لكون الكفر والفسق مظنة الكذب، وعند العامة ليس بشرط؛ لأن أهل قسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم، وإن كانوا كفاراً، كذا ذكره ابن الملك[4].

ولعل فخر الإسلام شرطه في الديانات.

وأغرب الشيعة حيث شرطوا أن يكون فيهم الإمام المعصوم.

وعرفه المحققون ـ منهم ابن الهمام ـ بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه.

قوله «بنفسه»: يخرج خبر جماعة أفاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده.

ويخرج الباقي ما يفيد الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور.

فإن موجب المتواتر هو علم اليقين كنقل القرآن، والصلوات الخمس، فإنه يوجب علم اليقين كما يوجبه العيان علماً ضروريّاً لا يحتاج إلى نظر وفكر، بل يفيض على القلب بمجرد سماعه،

---

1 التنقيح 2/5-6.

2 أي صاحب المختصر أبو العز طاهر ابن حبيب.

3 أي متن المنار.

4 شرح المنار لابن الملك ص 616.

وهذا مذهب الجمهور.

وذهب بعض المعتزلة وإمام الحرمين والدقاق من الشافعية إلى أنه يوجب علماً نظريّاً يتوقف حصوله على النظر في المقدمات.

وذهب الغزالي إلى أنه يوجب علماً ضروريّاً بمعنى عدم الحاجة إلى الشعور بالوسائط مع حصوله على النظر في المقدمات حضورها في الذهن لا ضروريّاً بمعنى استغنائه عنها؛ إذ لا بد منها.

وقال قوم من المعتزلة: إنه يوجب علم طمأنينة يعني علماً يرجح جانب الصدق، وتطمئن إليه القلوب، ولكن لا ينفي توهم الكذب. وهذا القول باطل؛ لأن الأنبياء عليهم السلام ومعجزاتهم لا تثبت إلا بالتواتر، فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم؛ وهذا كفر.

وقال فخر الدين الرازي أن في هذه المسألة: اعتراضات وأجوبة بتدقيقات. ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام أظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات، والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز.

فتبين أن حصول العلم به ضروري، والتشكيك في الضروريات باطلة.

واعلم أن إضافة العلم إلى اليقين إضافة الشيء إلى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في عطف البيان، ذكره ابن الملك[1] بناء على اصطلاح المتكلمين.

فإن العلم عندهم[2] مقابل للظن.

واليقين: وهو اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا اعتقاداً مطابقاً غير ممكن الزوال.

والأظهر: أن إضافته من قبيل إضافة يوم الأحد، وهو إضافة الأعم إلى الأخص بناء على اصطلاح الفقهاء.

فإن العلم اليقين يشمل الضروري والنظري.

وأما قول ابن الحجر في شرح نخبة الفكر: أن المتواتر هو المفيد للعلم اليقيني فخرج النظري؛ إذ النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة يتوصل بها إلى علوم أو ظنون، فمبني على اصطلاح أهل الميزان حيث جعل اليقيني خاصاً بالضروري بقرينة جعله النظري قسماً لليقيني.

وحاصل الكلام: أن المتواتر هو الذي ليس في اتصاله بنا شبهة صورة ولا معنى.

---

1 شرح المنار لابن الملك ص 618.

2 عند المتكلمين.

{المشهور}

(وَالْمَشْهُورُ: هُوَ الَّذِي فِي اتِّصَالِهِ) بنا (شُبْهَةٌ) صورة أي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد.

وقيل: وهذا غير محتاج إليه في التعريف، ويكفي فيه قوله: (وَانْتَشَرَ) أي وهو الذي انتشر (مِنَ الآحَادِ) في القرن الثاني والثالث (حَتَّى صَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ).

والمعنى: أن المشهور هو ما كان من الآحاد في الأصل في القرن الأول، وهو قرن الصحابة رضي الله عنهم، ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وذلك القوم القرن الثاني من التابعين ومن بعدهم من القرن الثالث وهم أتباع التابعين.

والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهما، فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون، ولا تسمى مشهورة.

فلا يحكم على شيء مما اشتهر في القرن الرابع وما بعده من أخبار الآحاد ما يشتهر بعده إن كان آحاداً في القرن الثالث وما فوقه؛ لأن أكثر الأحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة، بل بطريق التواتر، وإن كانت ضعيفة لتوفر الدواعي على نقل الأحاديث وتدوينها في الكتب.

فالمشهور ما كان مشهوراً في عصر الصحابة أو عصر التابعين أو عصر أتباع التابعين خاصة، وإن صار متواتراً أو آحاداً فيما بعد ذلك.

والآحاد ما كان آحاداً في هذه الأعصار الثلاثة، وإن اشتهر أو تواتر فيما بعدها كما هو كذلك في الصحة والضعف، فتنبه له، فإنه مهم.

ثم اعلم أنه ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح المحدثين: وهو ما رواه ثلاثة فصاعداً؛ لأن ذلك عندنا لا يسمى مشهوراً، فكل مشهور عندنا مشهور عندهم، ولا عكس.

وقيل المشهور: ما تلقته العلماء بالقبول، فإنهم إذا تلقوه بالقبول ومع عدالتهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر.

ويسمى المشهور بالمستفيض على رأي جماعة من الفقهاء لاشتهاره من فاض الماء يفيض فيضاً.

منهم من فرق بين المستفيض والمشهور: بأن المستفيض ما يكون في ابتدائه وانتهائه سواء، والمشهور أعم من ذلك.

ومنهم من غاير بوجه آخر، وليس من مباحث هذا الفن.

وحكمه: يوجب علم طمأنينة القلب وسكونه عن التردد بحيث يظن أنه يقين، لكن لو تأمل حق التأمل علم أنه ليس بيقين كما إذا رأى قوماً جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل؛ لأنه يمكن المواضعة بناء على أنه آحاد الأصل، فكان فوق الآحاد المفيدة للظن دون المتواتر المفيد لليقين حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى، وهو قول ابن أبان، واختاره القاضي أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وعامة المتأخرين.

وقيل: يوجب علم اليقين كالمتواتر بطريق الاستدلال، لا بطريق الضرورة، وبه قال الجصاص وجماعة منا ومن الشافعية.

واتفقوا على عدم تكفير جاحده كما نص عليه شمس الأئمة، ووجوب العمل به.

فلا ثمرة لهذا الخلاف على الصحيح، وإن قال أبو اليسر: بظهورها في التكفير وعدمه.

والمعنى: أنه يكفر جاحده عندهم؛ لأن الأمة تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر.

والصحيح: أنه يضلل جاحده، ولا يكفر؛ لأن المتواتر بخروج رواته عن العد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع عن رسول الله ﷺ، وتكذيب رسول الله كفر بخلاف المشهور؛ لأن تكذيبه تخطئة جماعة العلماء، وهي ليست بكفر.

وفي التوضيح: وإنما يوجب الخبر المشهور علم طمأنينة القلب؛ لأنه وإن كان في الأصل خبر واحد، لكنَّ أصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب، ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر، فأوجب ما ذكرنا[1].

{الآحاد}

(وَخَبَرُ الْوَاحِدِ) ويقال له الآحاد (وَهُوَ الَّذِي فِي اتِّصَالِهِ بِنَا شُبْهَةٌ صُورَةً وَمَعْنًى).

أما صورة فلأن اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعاً.

وأما معنى فلأن الأمة ما تلقته بالقبول.

وعرف بها لم يبلغ حد الشهرة.

وتوضيحه: أن المراد بخبر الواحد كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ولا عبرة للعدد في الخبر الواحد بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر.

وقيل: يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي أن النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل أبا بكر وعمر، فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل.

1 التنقيح مع التوضيح 7/1.

وأجيب: بأن خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان أولى بالتذكير للنبي عليه السلام وظن النبي عليه السلام أنه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل؛ لأن الشيء إذا توافرت الدواعي على نقله ولم ينقله إلا واحد يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط.

فاندفع به ما يقال من أن خبر الواحد العدل مقبول في أخبار الديانات، فلم لم يقبل هنا.

وحكمه: أنه يوجب العمل، ولا يوجب علم اليقين، بل يوجب علم غلبة الظن، وهي كافية لوجوب العمل.

والمعنى: أنه يوجب العمل بخبر الواحد لدليل الكتاب والسنة والإجماع والمنقول.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122] حيث أوجب سبحانه وتعالى على كل طائفة خرجت من كل فرقة الإنذار، وهو الإخبار المخوف عند الرجوع إليهم، والثلاثة فرقة وطائفة منها إما واحد أو اثنان، فهذا يوجب العمل بخبر الواحد أو الاثنين، وإذا أوجب ههنا أوجب مطلقاً؛ إذ لا قائل بالفصل.

وأما السنة فما روي أن النبي ﷺ قبل خبر بريرة في الصدقة، فقال: «لنا هدية ولها صدقة»[1].

وبعث علياً ومعاذاً رضي الله عنهما إلى اليمن ودحية الكلبي إلى قيصر بكتابه يدعو إلى الإسلام، ولو لم يكن خبر الواحد موجباً للعمل لما بعثهم.

فإن قيل: هذه أخبار آحاد، فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة؟

فالجواب: أن هذه الأدلة وإن كانت آحاداً إلا أنه ينتظم من مجموعها معنى متواتر، وهو قبول خبر الواحد والعمل به؛ لأنه يفيد العلم الضروري.

وأما الإجماع: فهو أن الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها.

منها: ما احتج أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، فقبلوه من غير انكار، وعلى هذا جرت سنة التابعين، وأجمعوا على قبول خبر الواحد في أمور الدين مثل الأخبار بطهارة الماء ونجاسته.

وأما المعقول: فهو أن المتواتر لا يوجد في كل حادثة، فلو رد خبر الواحد لتعطلت الأحكام، وفسد نظام الإسلام؛ لأنه معظم سنة النبي ﷺ.

وقيل: لا عمل إلا عن علم بدليل النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

1 أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار في كتاب الزكاة (باب الصدقة على بني هاشم).

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [الإسراء: 36] أي لا تتبع ما لا علم لك به، فلا يوجب خبر الواحد العمل؛ لأنه لا يوجب العلم، وهو مذهب أهل الحديث، وبه قال أحمد في رواية والقاشاني[1] والروافض.

ثم اختلفوا:

فقال أحمد ومن وافقه من أصحاب الحديث: إن خبر الواحد يوجب العلم والعمل.

وقال القاشاني في رواية والروافض: لا يوجبهما.

وتمسك الفريقين ظاهر الآية حيث دل على استلزام العمل.

والجواب: أنا لا نسلم أن المراد من الآية المنع عن اتباع الظن مطلقاً، فإن اتباع غلبة الظن في فروع الفقه ثبت بالأدلة، فلا عموم للآية، بل المراد منها المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب من العلم اليقين من أصول الدين وفروعه.

{تقسيم الخبر بحسب الراوي}

ثم الراوي إما معروف بالرواية وإما مجهول بأن لم يعرف إلا بحديث أو حديثين.

والمعروف: إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة، وهم عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم ونحوهم كزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه بين الصحابة كان حديثه حجة يترك به القياس، فيقبل حديثه، وافق القياس أو خالفه خلافاً لمالك.

فإنه حكي عنه أنه قال: القياس مقدم على خبر الواحد إلا أنه استثنى أربعة أحاديث، وقدمها على القياس.

1 ـ حديث: غسل الإناء من ولوغ الكلب.

2 ـ وحديث: المصراة.

3 ـ وحديث: العرايا.

4 ـ وحديث: القرعة.

له: ما روى ابن عباس رضي الله عنه لما سمع أبا هريرة: «من حمل جنازة فليتوضأ.

قال: أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة؟»

فرد ابن عباس حديث أبي هريرة بالقياس، وعمل الصحابة يرده، وتركوا رواية أبي هريرة.

---

1 محمد بن محمد الشهير بمؤمن القاشاني فاضل. من آثاره: كتاب منتخب من إحياء علوم الدين للغزالي فرغ من انتخاب بعض أجزائه في 19 رمضان 1032هـ، وتوفي في سنة 1032هـ. (معجم المؤلفين 695/3).

ولنا: أن الخبر يقين بأصله؛ لأنه من حيث أنه قول الرسول لا يحتمل الخطأ، وإنما الشبهة في طريقه، وهو النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس.

ولهذ لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً، والقياس محتمل بأصله ووصفه؛ إذ كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم، ويحتمل أن لا يكون، ولا شك أن متيقن الأصل راجح على محتمله.

وأيضاً كانت الصحابة بأجمعهم يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد.

فلو لم يكن خبر الواحد مقدماً على القياس لما نقضوا أحكامهم المبنية على القياس.

والجواب عما استدل به أن ابن عباس: إنما رد خبر أبي هريرة بالقياس؛ لأن القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه إذا انسد باب القياس كما سيأتي.

أقول: ولا يبعد أن يكون وجه رد حديث أبي هريرة بناء على ظنه وجوب الوضوء بعد حمل الجنازة، ولو كان متوضئاً حيث لا دلالة فيه صريحاً؛ إذ يحتمل أن يكون المراد من الحديث: من أراد حمل جنازة فليتوضأ؛ لأن حملها عبادة، وهي مع الطهارة أفضل؛ ولأنه يكون مستعداً للصلاة عليها، ومع وجود الاحتمال لا يصلح الاستدلال لا سيما والطهارة متيقنة، والنقض مشكوك فيه، والشك لا يزيل اليقين؛ لأن الأصل بقاؤه حتى دل دليل يوجب انتفاؤه.

هذا وقال صاحب القواطع[1]: الشافعي حكى عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهذا القول بإطلاقه قبيح، وإنا أجل منزلته عن مثل هذا القول، وليس يدري ثبوته منه.

وإن عرف الراوي بالعدالة والضبط دون الفقه بأن يكون قليل الفقه كأنس وأبي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله ﷺ ولم يكن من أهل الاجتهاد في الفقه إن وافق حديثه القياس عمل به، وكذا إن خالف قياساً آخر ووافق قياساً آخر، لكنه إن خالف جميع الأقيسة لا يقبل عندنا، وإن خالفهما لم يترك الحديث إلا بسبب ضرورة انسداد باب القياس فحينئذ يترك ويعمل بالقياس؛ لأنه إذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخاً للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، فإنه يقتضي وجوب العمل بالقياس.

والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيأتي، ومعارضاً للإجماع، فإن الأمة أجمعت على حجيته.

---

1 القواطع في أصول الفقه، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني الشافعي، المتوفى سنة 489هـ، تسع وثمانين وأربعمائة. (انظر: كشف الظنون 1357/2).

وذلك لأن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فإذا قصر فقه الراوي لم يؤمن أن يذهب شيء من معانيه، فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو عنها القياس.

وذلك كحديث المصراة: وهو ما روى مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عنه رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تصروا الإبل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بين أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تَمر».

رواه الشافعي بهذا اللفظ، وليس فيه «فمن» وله طرق وألفاظ.

منها ما روي أن: «من اشترى شاة فوجدها مُحفَّلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر».

ورواها البخاري ومسلم بلفظ: «لا تصروا» بضم التاء الفوقية وفتح الصاد المهملة على وزن: «لا تزكوا»، ونصب الإبل على المفعولية، وهو الصحيح.

ورواه بعضهم: بفتح التاء وضم الصاد.

والأول هو الظاهر؛ لأنه من التصرية بمعنى الجمع.

والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري أنها غزيرة اللبن، فإنه مخالف للقياس من حيث أن الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل، وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة، فإيجاب التمر مكان اللبن ليس منهما، ومن حيث أن المصراة كانت في ضمان المشتري، فوجب أن يكون النفع له، ولا يرد عوضه، ومن حيث أنه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة.

واختلف الناس في حكم المصراة؟

فذهب مالك والشافعي إلى أنه يردها ويرد معها صاعاً إن كان اللبن هالكاً عملاً بهذا الحديث.

وذهب ابن أبي ليلي وأبو يوسف إلى أنه يرد قيمة اللبن.

وذهب أبو حنيفة إلى أنه ليس له أن يردها، ولكن يرجع على البائع بأرشها، ويمسكها كذا في شرح السنن[1].

والأرش هنا: ما يدفع بين السلامة والعيب في السلعة.

لكن في رجوع المشتري بنقصانها لتعذر ردها روايتان:

في رواية الكرخي: لا يرجع؛ لأن المشتري لم يصر مغروراً بقول البائع، إنما اغتر بكبر ضرعها وغفل عن تعليقها.

---

1 يعني معالم السنن للخطابي.

وفي رواية الطحاوي: يرجع.

قيل: وهو المختار؛ لأن البائع بفعل التصرية غر المشتري، فصار كما إذا غره بقوله: إنها للبون.

فإن قلت: قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفته القياس مع أن راويه معبد الجهني، وإنه غير معروف بالفقه.

قلت: روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وأنس وغيرهما، وعمل به كثير من الصحابة والتابعين، ولهذا قدم على القياس.

واعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان، واختار القاضي أبو زيد، وخرج عليه حديث المصراة، وتابعه أكثر المتأخرين.

وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطاً للتقديم، بل خبر كل عدل مقدم على القياس إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة؛ لأن تغيير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم، والظاهر أنه يروي كما سمع، ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى، وإليه مال أكثر العلماء، فلا يعتبر، ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث حَمَل بن مالك ـ بفتح الحاء المهملة والميم ـ مع أنه لم يكن فقيهاً في الجنين، وقضى به وإن كان مخالفاً للقياس؛ لأن الجنين إن كان حيّاً وجبت الدية، وإن كان ميتاً لا يجب فيه شيء.

وأجابوا عن حديث المصراة بإنه إنها لم يعملوا به لمخالفته الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، وبمنع أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيهاً؛ لأنه كان يفتي في زمان الصحابة، وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد.

هذا ونقل عن كبار الصحابة أنهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه، بل قد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا الفرق مستحدث، وإن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل.

وما روى من استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديماً للقياس، بل استبعاد للخبر لظهور خلافه من الأحاديث.

وإن كان الراوي مجهولاً بأن لم يعرف في رواية الحديث إلا بحديث أو حديثين وفيه تفصيل سيأتي.

وأما قول ابن الملك: ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله ﷺ[1]

1 شرح المنار لابن ملك، ص627.

فليس في محله؛ لأن الكلام في الصحابة الكرام، ولا يتأتى مثل ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف فيهم وجماهير الخلق على عدالة الصحابة كلهم لورود ما لا يخفي في شأنهم من الكتاب والسنة، ولا اعتبار بمن خالف فيه من أهل البدعة.

وأما ما جرى بينهم من الفتن فمحمول على التأويل والاجتهاد في الأوفق للدين والأصلح لأمور المسلمين.

ولما صح من أن الصحابي من لقي النبي عليه السلام وكان مسلماً طالت صحبته أو لم تطل.

وقيل: من طالت صحبته بالنبي ﷺ، وأخذ عنه وتابعه من غير تحديد مدة.

وقيل: من صحبه سنتين أو سنة وغزا معه غزوة أو غزوتين.

وقيل: من صحبه ستة أشهر.

وذلك كحديث وابصة بن معبد فإنه روي أن رجلاً صلى خلف الصفوف وحده، فأمره النبي عليه السلام أن يعيد ولم يكن معروفاً بالرواية، ولم يعمل أحد بهذا الحديث؛ لأن القياس يرده، وهو أقوى منه فهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع كحديث المصراة.

ولك أن تقول: الصلاة إذا أديت مع كراهة التنزيه يستحب إعادتها، فلم يعمل بهذا الحديث بحمل الأمر فيه على الندب، فيكون موافقاً للقياس على أن أحمد يأمر بالإعادة، لكن لا بهذا الحديث، بل بقوله ﷺ: «زادك حرصاً ولا نقداً»، كذا ذكره الرهاوي[1].

وفيه أن المراد بعدم العمل به وجوباً كما هو ظاهر الأمر وفرقاً بين حديث أحمد وابن معبد كما هو مقرر في محله الأليق به على خلاف في ضبط لا تعد من جهة المبني والمعنى.

والحاصل: أن الراوي إذا كان مجهولاً في رواية الحديث عند المحدثين لا مجهول النسب، فإن تلك الجهالة غير مانعة عن قبول الرواية عند عامة الأصوليين وأهل الحديث، وإن كانت مانعة عند البعض، فإن روى عنه السلف، وشهدوا بصحة ما رواه وعملوا به.

واختلفوا في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً حتى مات عنها، فاجتهد شهراً، وكان السائل يتردد إليه ثم قال بعد ذلك أجتهد فيه برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمن ابن أم عبد.

وفي رواية: فمن الشيطان والله ورسوله بريئان منه.

---

1 حاشية الرهاوي 628

أُرَى: بضم الهمزة أي أظن أن لها مثل مهر نسائها؛ لا وكس ولا شطط ـ أي لا نقصان ولا زيادة ـ فقام معقل بن سنان وأبو الجراح صاحب رواية الأشجعين وقالا: نشهد أن رسول الله ﷺ قضى بَروع – بفتح الموحدة وقيل بكسرها ـ بنت واشق بمثل قضائك، فإنها مات عنها هلال بن مرة، وما سمى لها مهراً، وما دخل بها، فقضى عليه السلام بمهر مثل نسائها، فسر ابن مسعود سروراً لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله ﷺ.

وفي رواية: فقام معقل بن سنان وأبو الجراح صاحب رواية الأشجعين، وقالا: نشهد أن رسول الله قضى بروع بمثل قضائك.

وبِرَوْع بكسر موحدة عند أهل الحديث، وفتحها عند أهل اللغة، وسكون راء وفتح واو، وإهمال عين.

ورد على كرم الله وجهه فقال: ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه، وقال: حسبها الميراث ولا مهر لمخالفة الحديث رأيه، وهو أن المعقود عليه عاد إليها سالماً، فلا تستوجب بمقابلته عقراً أي عوضاً ومهراً كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً، وجعل علي رضي الله عنه القياس أولى من رواية هذا المجهول.

وقيل: إنما رده لمذهب تفرد به، وهو أنه كان يخالف الراوي، ولم ير هذا الرجل حتى يخلفه.

وقوله: «أعرابي بوال على عقبيه» إشارة إلى أنه من الذين غلب فيهم الجهل من أهل البوادي وسكان الرمال؛ إذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير إزار، والبول في المكان الذي جلسوا فيه، وعدم المبالاة بإصابة أعقابهم، وذلك من الجهل وقلة الاحتياط.

فهذا طعن علي رضي الله عنه.

وقد عمل بهذا الحديث علماؤنا؛ لأن الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل المعروف؛ لأنا لا نعرف عدالة من لم نشاهده إلا بتحمل الثقات عنه، وهو موافق للقياس؛ لأن مهر المثل لما كان واجباً بالعقد وجب أن يؤكده الموت كالمسمى.

ومجمله: أن الموت كالدخول في تأكيد المهر بدليل وجوب العدة بعده.

ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده، وهو أن المهر لا يجب إلا بالفرض أو بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه.

ويفهم منه أن الجرح مقدم عنده على التعديل.

وعندنا التعديل مقدم على الجرح، فلا تغفله، فإنه مهم كذا في بعض الشروح.

وكذا إذا سكت السلف عن الطعن في الراوي بعد ما بلغتهم روايته؛ لأن سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار حديثه كحديث المعروف.

وإن لم يظهر من السلف إلا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكَراً ـ بفتح الكاف أي منكراً ـ ؛ لأن أهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته، فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس أخبرت أن زوجها طلقها ثلاثاً، ولم يقض النبي ﷺ لها بالنفقة والسكنى، فرده عمر رضي الله عنه، وقال: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت، قال ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه واحد، فدل عدم إنكارهم على أن مذهبهم كمذهبه، فيكون اتفاقهم عل رده دليلاً على أنهم اتهموه في الرواية.

ولو قال الراوي أو همت: لم يعمل بروايته، فإذا ظهر ذلك لمذهبه فوقه، وهو رد الصحابة كان أولى.

فإن قلت: إنما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان، وبها يرد كل حديث، وإن وافق القياس؟

قلنا: لو أراد به ذلك لقال: لا يقبل، وما قال: لا ندع كتاب ربنا، فلما ذكر الكتاب، وأراد به القياس علم رده؛ لأنه مخالف للقياس.

ولهذا قال عيسى ابن أبان أراد بقوله: «كتاب ربنا وسنة نبينا» القياس؛ لأنه ثابت بهما، حيث قال تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2].

وحديث معاذ في القياس وصل إلى حد الاشتهار.

ولو كان المراد عين النص لَتَلاَ النَّصَّ، وروى السنة، وهو القياس على الحامل المبتوتة، فإن لها النفقة اتفاقاً، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ﴾ [الطلاق: 6] الآية، وكذا الحائل[1] والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس، والنفقة جزاء الاحتباس.

قيل: انقطعت الزوجية في المبتونة، ولا يجب لها النفقة، وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي، فلا يصح قياس المبتوتة أي الغير الحامل وإلا فللحامل المبتوتة النفقة؛ لأنها واجبة لها بالنص كما هو صورة المسألة على الحامل المعتدة عن طلاق رجعي.

وأجيب: بأنا لا نسلم انقطاع الزوجية بالكلية في المبتوتة، ولذا ترث إذا مات، وهي في العدة وتغسله، ولكن بقاء آثار الزوجية في الرجعية أكثر حتى كان له وطؤها.

1 والحائل غير الحامل، يقال: حالت المرأة والنخلة والناقة وكل أنثى حيالاً بالكسر لم تحمل فهي حائل كما في المصباح ص 60.

وذكر الطحاوي أراد بـ«الكتاب» قوله تعالى: ﴿لاَ تُخرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1].

ومن السنة ما قاله عمر رضي الله عنه أنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول للمطلقة الثلاثة: «النفقة والسكنى ما دامت في العدة» رواه مسلم والترمذي من طريق أبي إسحاق ولابن أبي شيبة عن الأسود عن عمر رضي الله عنه لا يجوز قول امرأة في دين الله تعالى للمطلقة ثلاثاً النفقة والسنكى.

فإن قلت: حديث فاطمة بنت قيس مما قبله ابن عباس، وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد، فكيف يكون مما رده الكل.

قلت: ليس فيما ذكرت مصادمة لما قلنا لجواز حدوث الاجتهاد ممن ذكرت بعد ذلك العصر على أن الأكثر حكم الكل.

وإن لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد، ولا قبول، يجوز العمل به، إذا لم يخالف القياس ولا يجب.

فإن قلت: لا حاجة إلى هذه الآية إذا لم يظهر حديثه فيهم لا يتأتى الرد والقبول؛ لأنهما مبنيان على الظهور؟

قلت: هو تصريح بما يعلم التزاماً.

ما قيل: كان يجوز العمل به في زمن أبي حنيفة إذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان لقوله عليه السلام: «خير القرون قرن الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» ـ وهو القرن الثالث ـ، ثم يفشو الكذب»[1].

والقرن هم القوم المقترنون في زمن واحد، وجَمْعُهُ قرون.

فبعد القرن الثالث: لا يجوز العمل به لغلبة الكذب.

فالقرن الأول: الصحابة.

والثاني: التابعون.

والثالث: تبع التابعين.

وأما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب.

فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة.

وعندهما: لا.

1 أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الشهادات (باب منه) بلفظ: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب».

فهذا لاختلاف العهد، وهذا مختار صاحب التوضيح[1].

فإن قيل: قد قال ﷺ: «مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره»[2]، فكيف التوفيق؟

فالجواب: أن الخيرية تختلف بالإضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي.

وأما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة، فلا يدرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته، أم الآخر لإيمانه بالغيب طوعاً ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان.

ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بظاهر العدالة؛ لأنه كان في القرن الثالث، ولم يجوزاه؛ لأنهما كانا في زمن فشو الكذب.

{قبول الحديث ورده}

هذا وإنما جعل الخبر حجة بشرائط في الرواية في نفس الخبر، وهي ثلاثة:

الأول: أن يكون متصل الإسناد من مبتدئه إلى منتهاه.

والثاني: أن لا يكون شاذاً.

والثالث: أن لا يكون معلولاً بعلة قادحة.

وبشرائط في الراوي للخبر، وهي أربعة:

1 ـ العقل.

2 ـ والضبط مع الحفظ.

3 ـ والعدالة.

4 ـ والإسلام.

أما العقل[3]: فهو نور في البدن الآدمي.

---

1 التنقيح مع التوضيح 14/2-15.

2 أخرجه أحمد في مسنده 130/3.

3 اعلم أن الإنسان في أول أمره عديم العقل كما أخبر الله تعالى بقوله: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]، لكن يحدثه الله تعالى شيئاً فشيئاً إلى أن يسم لكل إنسان ما قسمه الله تعالى له من غير آفة في ما بين بدايته ونهايته رتب متفاضلة الكمال لا يعلمها إلا الله تعالى، ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيراً ورحمة بالعباد، علمنا أن الرتبة الحاصلة في زمانه هي أول رتب الكمال، وما دونها رتب النقصان، وأقمنا البلوغ مقامه لحصوله عنده غالباً إرادة الأحكام على الوصف الظاهر المنضبط لها بالمظنة عند خفاء السنة كالنوم بالنسبة إلى الحدث.

وقيل: في الرأس، وصحح هذا أنه في الرأس إذا ضرب رأسه، فذهب عقله تجب الدية.

وقيل: في القلب.

يضيء بذلك النور طريقاً يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس.

يعني: ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس.

وعن هذا قيل: بداية المعقولات نهاية المحسوسات.

فيتبدّى[1] بهذا النور الشيء المطلوبُ للقلبِ فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى مثلاً: إذا نظر الإنسان إلى بناء رفيع يدرك بنور عقله أن له بانياً لا محالة، ذا قدرة وحياة وعلم من الأوصاف التي لا بد للبناء منها.

والأظهر في تعريفه أن يقال: العقل قوة نفسانية يدرك به الإنسان حقائق الأمور، كما يدرك المحسوسات بالحواس.

وقيل: إنه جوهر.

ورجح بعضهم هذا القول والأكثر أنه عرض.

والشرط هنا إنما هو الكامل من العقل، وهو عقلُ البالغِ دونَ القاصرِ منه، وهو عقلُ الصبي والمعتوه والمجنون.

وإنما شرط كمال العقل لقبول الخبر؛ لأن الشرع لما لم يجعلهم أهلاً في التصرف في أمور أنفسهم لنقصان عقولهم، ففي أمور الدين أولى.

هذا إذا كان السماع والرواية قبل البلوغ.

وأما إذا كان السماع قبل البلوغ، والرواية بعده يقبل قول الصبي لوجود المقتضي وارتفاع المانع؛ إذ لا خلل في تحمله لكونه مميزاً، ولا في روايته لكونه عاقلاً.

= قال شيخنا علي جمعة محمد: علاقة العقل بالبلوغ: يمكن أن نبين عناصر العقل من التأمل للعملية الفكرية فهو يتكون من: المخ، والحواس، والواقع المحسوس، والمعلومات السابقة فإن اختل شيئ من ذلك لم يستطع الإنسان التفكير سواء أكان مطلقاً أو سلبياً (أي التفكير).

فإذا توافرت هذه الأربعة كان الإنسان عاقلاً. والطفل الذي تصل معلوماته السابقة القائمة في ذهنه إلى مستوى معين يستطيع عن طريقة ربط المعلومات، وأن يصل إلى مجاهيل سُمِّي طفلاً مميزاً فهو معه قدْر من العقل يزداد بمرور الوقت.

وكمال العقل إنما يكون عند البلوغ، لأن دخول الإنسان في التجربة الجنسية يضيف إليه معلومات جديدة تتعلق بها الأحكام التكليفية، وبها تتم المعلومات السابقة فيتم العقل فيكلف الإنسان.

انظر: إلى تعليق شيخنا الشيخ على جمعة محمد، على حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، ص 67.

1 أي يظهر.

واختلف المشايخ في أقل من يصير الصبي فيه أهلاً للتحمل؟

والأصح: أنه غير مقدر.

وذهب الجمهور إلى تقدير خمس سنين، واستقر عليه عمل أهل الحديث، فيكتبون لخمس فصاعداً مستمع، ولمن دونه حضر.

وقد أوضحته في شرح شرح النخبة لابن حجر.

وأما الضبط فهو لغة الأخذ بالجزم.

واصطلاحاً: هو سماع الكلام كما يحق سماعه من رعايته في ضبط روايته وحفظ مبناه، ثم فهمه بمعناه اللغوي أو الشرعي الذي أريد به ببذل قدرته كأن يعلم أن حرمة القضاء في قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[1]، لشغل القلب.

ويعلم أن قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثل بمثل» بالرفع تقديره: بيع.

وفي رواية: «مثلاً بمثل» بالنصب، فتقديره: بيعوا.

ثم الثبات على حفظه بمحافظة أحكامه إلى حين أدائه، بأن يعمل بموجبه بِبَدَنِهِ مع مراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه بأن لا يعتمد على نفسه أني لا أنساه، بل يعتقد أني إذا تركته نسيته؛ إذ الجزم سوء الظن على ما ورد.

فقد روي أن ابن مسعود رضي الله عنه كان إذا روى حديثاً جعل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع أنه كان في أعلى درجات الزهد.

والحاصل: أن المعتبر في هذا الشرط أيضاً هو الكامل فيه.

ولا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط قبول الرواية؛ لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك لوجود أصل الضبط. وشاع ساغ من غير نكير.

وإنما يفيد الرجحان كما صرح به في سائر الكتب، وإليه أشار فخر الإسلام بقوله: «هو مذهبنا في الترجيح».

أما من اشتدت غفلة عقله بأن كان سهواً ونسيانه أغلب، وكان متساهلاً أو مجازفاً، فإن روايته لا تقبل.

وفي التوضيح[2]: وشرطنا فهم المعنى هنا لا في القرآن؛ لأن المعتبر في نقله نظمه، فلهذا يبالغ

---

1 أخرجه الترمذي في سننه في الأحكام (باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان).

2 التنقيح 16/2.

في حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى، حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية؛ ولأنه محفوظ بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

وأما العدالة: فهي الاستقامة لغة.

وفي الاصطلاح: ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة.

والمعتبر هنا كمال العدالة، وهو رجحان جهة الدين، والعقل على طريق الهوى والشهوة، بأن يكون مجتنباً للكبائر تاركاً للإصرار على الصغائر متقياً عن الصغيرة التي تدل على الخسة وعدم الترجع كسرقة لقمة والتطفيف فيه.

وإنما قيد بـ«الإصرار»؛ لأنه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته؛ لأن التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة.

واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية.

وقد روي أن الكبائر سبع:

1ـ الإشراك بالله.

2ـ وقتل النفس المؤمنة.

3ـ وقذف المحصنة.

4ـ والفرار من الزحف.

5ـ وأكل مال اليتيم.

6ـ وعقوق الوالدين المسلمين.

7ـ والإلحاد في الحرم أي الظلم في البيت الحرام، والله أعلم.

وفي رواية: أكل الربا.

وفي الأخرى: شرب الخمر والسرقة.

وعن ابن عباس إلى السبعين أقرب.

وعنه في الأخرى إلى السبعمائة أقرب.

وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكلما استغفر عنها فهي صغيرة لحديث: «لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار».

والأظهر: أن الكبيرة ما جاء فيه وعيد شديد أو حد وكيد مما نهى الله عنه ورسوله لقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً﴾ [النساء: 31]، ولقوله: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الأِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ﴾ [النجم: 32]

أي الصغائر، والله أعلم.

وفي التوضيح: فشهادةُ المستورِ، وإن كانت مردودة لكنَّ خبرَ المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة[1].

وأما الإسلام: فهو التصديق بجنانه، والإقرار بلسانه بوجود ذاته تعالى سبحانه وصفاته وقبول أحكامه ببيانه.

وفي التوضيح: فإنما شرطناه وإن كان الكذب حراماً في كل دين؛ لأن الكفار يسعى في هدم دين الإسلام تعصباً، فيرد قوله في أموره[2].

واعلم أن بعضهم ذهب إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءًا من الإيمان، ولا شرطاً له، بل هو شرط لإجراء أحكام الدنيا حتى أن من آمن بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله، غير مؤمن في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس، وعليه أكثر أئمة الأشعرية.

(وروي أيضاً عن أبي حنيفة، وذهب إليه جمهور المحققين.

وذهب بعضهم إلى أن الإقرار جزء من الإيمان، إلا إنه ركن قابل للسقوط في بعض الأحيان، وهو اختيار شمس الأئمة وفخر الإسلام)[3].

وروي أيضاً عن أبي حنيفة قال في شرح المقاصد: وعليه أكثر المحققين تمسكاً بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان، وبأن النبي عليه السلام كان يأمر بها، ويكتفي بها.

قال في شرح المقاصد: الخلاف فيما إذا كان قادراً، وترك التكلم لا على وجده الإباء؛ إذ العاجز عن الإجراء مؤمن وفاقاً، والمصنف على أن من عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقاً.

فإن قيل: لم جعل الإقرار الذي هو عمل اللسان داخلاً في الإيمان بخلاف سائر الأركان؟

أجيب: بأن الإيمان وصف للإنسان المركب من القلب والقالب، والتصديق عمل القلب، فجعل عمل شيء من القالب داخلاً في الإيمان تحقيقاً لكمال الاتصاف به على وجه الإيقان كالعيان، وتعين فعل اللسان من بين الأركان؛ لأن المتعين للبيان وإظهار ما في ضمير الجنان، ثم الشرط البيان فيه إجمالاً لا تفصيلاً بأن يقر بأن الله تعالى واحد ورسوله محمد.

---

1 التنقيح 16/2.

2 التنقيح 16/2.

3 ساقط في م.

فإنه عليه السلام قد اكتفى بذكر الإجمال حيث جاء أعرابي وقال: إني رأيت الهلال، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟

قال: نعم.

قال: يا بلال أذن في الناس أن يصوموا غداً.

وقد نقل أبو منصور القاضي أن المتكلمين اتفقوا على أن إثبات الصفات مما لا يتعلق به إيمان وكفر.

فقول ابن الملك: «الإقرار بالله تعالى كما هو واقع بأسمائه»[1] مما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال، إنما هو لبيان أن مقام التفصيل حال الكمال، وإلا فيكتفى بالإجمال، والله أعلم بالأحوال.

هذا وفي التوضيح: أن الإسلام نوعان:

1 ـ ظاهر بنشوئه بين المسلمين.

2 ـ وثابت بالبيان بأن يصف الله تعالى كما هو إلا أن في اعتباره على سبيل التفصيل حرجاً، فيكتفي الإجمال بأن يصدق بكل ما أتى به النبي عليه السلام فلهذا قلنا: الواجب أن يستوصف، فقال: أهو كذا وكذا؟ فإذا قال: نعم يكمل إيمانه أي: لأجل أن الإجمال كاف بناء على أن الحرج مدفوع في الدين.

قلنا: إن الواجب الاستيصاف، وليس المراد بالاستيصاف أن نسأله عن صفات الله تعالى أو نسأله عن الإيمان ما هو وما صفته؛ فإن هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والأفهام، ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى، بل المراد أن نذكر صفات الله التي يجب أن يعرفها المؤمنون، ونسأله أهو كذلك؟ أي أتشهد أن الله موصوف بالصفات المذكورة؟

فيقول: نعم فيكمل إيمانه[2].

والمراد بهذه الصفات: هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

ثم قال[3]: وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى: ﴿فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾ [الممتحنة: 10].

قلت: هذا المعنى غير مذكور في تفاسير الجمهور.

ثم التائب من الفسق ولو كان محدوداً في قذف مقبول الرواية بعد التوبة إلا التائب من

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 639.

2 التنقيح مع التوضيح 2/16-17.

3 صدر الشريعة في التنقيح 2/17.

الكذب متعمداً في حديث رسول الله ﷺ، فإنه لا تقبل روايته أبداً كما في كتاب معرفة أنواع الحديث على ما ذكره ابن الملك[1].

وفي التوضيح: فإذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أعمى أو عبداً أو امرأة أو محدوداً في قذف تائباً بخلاف الشهادة في حقوق الناس، فإنها تحتاج إلى تمييز زائد ينعدم بالعمى، وإلى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالأنوثة[2].

{المنقطع}

(وَالْمُنْقَطِعُ) وهو القسم الثاني من الأقسام الأربعة المختصة بالسنة، وهو اسم فاعل من الانقطاع بمعنى الانفصال ضد الاتصال.

والمراد به هنا: انقطاع الحديث عن النبي ﷺ.

(وَهُوَ) أي هذا القسم (نَوْعَانِ: ظَاهِرٌ) أي انقطاع بمعنى أنه منقطع في الصورة الظاهر (وَبَاطِنٌ) أي انقطاعه بمعنى أنه منقطع في باطن الأمر، وإن اتصل في ظاهره.

{الانقطاع الظاهر: المرسل}

(فَالظَّاهِرُ) أي المنقطع الظاهر (هُوَ الْمُرْسَلُ) اسم فاعل من أرسله إذا أطلقه.

(وَهُوَ) أي المرسل في الاصطلاح (الْمُنْقَطِعُ الإِسْنَادُ) وهو طريق المتن، بأن تسقط الواسطة بين الراوي وبين النبي عليه السلام، كأن يقول لما لم يسمعه من النبي ﷺ قال رسول الله ﷺ كذا، أو لما لم يره فعله: فعل رسول الله ﷺ كذا، أو فُعِلَ بين يديه كذا، ونحوه.

واعلم أن المرسل في اصطلاح المحدثين: ما ترك التابعي الواسطة فيه بينه وبين النبي عليه السلام بأن رفعه التابعي الحديث إليه ﷺ سواء كان التابعي كبيراً أو صغيراً بأن قال: قال رسول الله ﷺ كذا، أو فعل كذا أو بحضرته كذا أو نحو ذلك.

وبعضهم يخصه برفع التابعي الكبير، وهو من لقي جماعة من الصحابة وجالسهم كسعيد بن المسيب والحسن البصري.

أما إذا انقطع الإسناد قبل الوصول إلى التابعي بأن كان فيه راو لم يسمع من المذكور فوقه فليس بمرسل عند الحاكم وغيره من أهل الحديث، بل يسمى منقطعاً إن كان الساقط من واحد فحسب، وإن كان أكثر سمى معضلاً ومنقطعاً أيضاً، ومعلقاً إن كان الساقط من مبادئ السند.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 642-643.

2 التنقيح 17/2.

وأما عند أهل الأصول والفقه: فكل ذلك يسمى مرسلاً.
وذهب إليه من المحدثين الخطيب وقطع.
وقال ابن عبد البر: المرسل مختص بالتابعين، والمنقطع شامل له ولغيره، وهو عنده: كل ما لم يتصل إسناده سواء عزي إلى النبي عليه السلام أو إلى غيره.

{أقسام المرسل}

(وَهُوَ) أي المرسل (عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ) الأقصر: وهو أربعة أقسام.
(1ـ مرسل الصحابي.
2ـ ومرسل التابعي وتابعه.
3ـ ومرسل من دونهما.
4ـ ومرسل من وجه دون وجه.
وحكم كل هذه الأقسام بحسب من مراتب الأحكام كما بينه المصنف بقوله:
(أَحَدُهَا): أي الأول من الأربعة)[1] (مَا أَرْسَلَهُ الصَّحَابِيُّ) كقول البراء: ما كلُّ ما نحدثه سمعناه من رسول الله ﷺ، وإنما حدثنا عنه لكنا لا نكذِب، ولأن كلامنا في إرسال من لو أسند لا يظن به الكذب فلأن لا يظن الكذب على النبي عليه السلام أولى (وَهُوَ مَقْبُولٌ بِالإِجْمَاعِ) أي بالاتفاق لإجماعهم على عدالتهم، فلا يضر الجهل بالساقط من الإسناد في روايتهم.
وفيه أنه يحتمل أن يكون الساقط تابعيّاً، وهو محل الخلاف في العدالة. ولذا قيل: يقبل بالإجماع حملاً لروايتهم على السماع؛ إذ هو الأصل فيهم إلا إذ صرحوا بالرواية عن الغير.
لكن نقل صاحب المعتمد[2] عن الشافعي أنه قال: إذا قال الصحابي: قال النبي ﷺ كذا وكذا قبلته إلا أن أعلم أنه أرسله.
يعني عن غير الصحابي، فإنه حينئذ يحتمل الواسطة أو الوسائط ممن يكون ثقة أو لا يكون، فيضره الجهالة حينئذ.
(الثَّانِي: مَا أَرْسَلَهُ أَهْلُ الْقَرْنِ الثَّانِي) وهم التابعون صغيرهم وكبيرهم، وكذا القرن الثالث وهم

---

1 ساقط في ل.
2 المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي، المتوفى سنة 463هـ، ثلاث وستين وأربعمائة، وهو كتاب كبير. ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب المحصول، وللقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، المتوفى سنة 458هـ، ثمان وخمسين وأربعمائة. (انظر: كشف الظنون 1732/2).

أتباع التابعين (وَهُوَ حُجَّةٌ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ) وجميع أهل عصرهم إلى ما بعد المائتين، كما قاله أبو داود في رسالته لأهل مكة، وابن جرير الطبري، وذلك لثبوت عدالة الساقط بالحديث الذي استدل به لقبول مرسل الصحابي، وهو: «خير خير القرون قرني» الحديث.

كما استدل به الخطيب في الكفاية[1] وغيره من أئمة الحديث، وكذا المرسل؛ لأنه يستحيل أن يشهد على رسول الله ﷺ بشيء إلا بعد ثبوته عنده، ولا ثبوت إلا بعد عدالة الراوي.

والحاصل: أن مرسل القرون الثلاثة حجة عندنا وعند مالك وأحمد بن حنبل في رواية عنه، وأكثر المتكلمين، ورده أهل الظاهر وجماعة من أئمة أهل الحديث مطلقاً.

وفصل الشافعي حيث قال: لا يقبل مرسل غير الصحابي إلا إذا تأيد بآية أو سنة مشهورة أو موافقة قياس صحيح أو قول صحابي أو تلقته الأمة بالقبول أو اشترك في إرساله عدلان بشرط أن يكون شيخاهما مختلفين أو ثبت اتصاله بوجه آخر بأن أسنده مرسله من أخرى أو أسنده غيره.

ولهذا قال الشافعي: قبلت مراسيل سعيد بن المسيب؛ لأني تتبعتها فوجدتها كلها مسانيد بخلاف غيره محتجّاً بأن الجهل بذات الراوي الساقط من السند، وهو الصحابي أو التابعي مثلاً يستلزم الجهل بصفته، وهو العدالة والضبط وغيرهما.

والجهل بالصفة وحدها مانع، فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعاً؟

ولنا: الإجماع، وهو أن الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثير صحبة مع أنهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عليه السلام.

فقد قال الغزالي: ما سمع ابن عباس إلا أربعة أحاديث، ولم يرو عن أحد إنكار أو تفحص بأنهم رووا بواسطة أو لا.

فإن قلت: لا خلاف في مراسيل الصحابة رضي الله عنهم، وليس كلامنا الآن فيها؟

قلت: لا فرق بين إرسال الصحابي والتابعي؛ لأن عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام، ولأن إرسال الصحابي (يشمل ما إذا سمع من صحابي آخر أو من تابعي بواسطة أو أكثر، فقبول مطلق إرسال الصحابي)[2] من غير فرق يدل على كون التابعي ثقة. فإرساله كإرساله في كونه حجة.

---

1 الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، للحافظ الكبير أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المتوفى سنة 436هـ، ثلاث وستين وأربعمائة. (انظر: كشف الظنون 1499/2).

2 ساقط في م.

فإن قلت: لا نسلم الإجماع، فإن المسألة اجتهادية؛ لأن المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم، ولا إجماع في المسائل الاجتهادية؟

قلت: لا إجماع قطعي في المسائل الاجتهادية، وهذا إجماع (ظني، على أنه يكفي في مثل هذا إجماع)[1] السلف واتفاق جمهور الخلف، فإن الاعتبار للأغلب الأكثر.

ومما يدل عليه عقلاً بعد ما ثبت نقلاً أن الكلام في إرسال من لو أسنده إلى غير النبي عليه السلام قبل إسناده في هذا المقام، فلا يظن به الكذب عليه فلأن لا يظن به الكذب على صاحب النبوة أولى، والراوي إذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من أخبر عنه، وإنما عليه التقليد؛ لأن العدل ما لم يستبن له الإسناد لا يرسل، بل قد يكون إرساله أقوى من اتصاله في الاعتماد.

وقال الحسن: متى قلت: قال رسول الله ﷺ سمعته من سبعين أو أكثر، ومتى قلت لكم: حدثني فلان فهو حديثه لا غير.

وفيه بيان وجه الاختيار للإرسال دون طريق الاتصال، فإن ذكر السبعين يطول المحال، والاقتصار على بعضهم يوهم انحصار المقال، والله أعلم بالحال.

وأما الجهل بعين الراوي فلا يكون جهلاً بصفته مطلقاً، فإن إرسال العدل من الأئمة دليل تعديله في الديانة.

وفي التوضيح: لا بأس بالجهالة؛ لأن المرسِل إذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه. ألا يرى أنه لو قال: أخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزِم ما لم يسمعه من الثقة[2].

(وَالثَّالِثُ: مَا أَرْسَلَهُ الْعَدْلُ فِي كُلِّ عَصْرٍ) بعد القرون الثلاثة من الصحابة والتابعين وأتباعهم.

(وَهُوَ) أي وهذا المرسل (حُجَّةٌ عِنْدَ الْكَرْخِي)؛ لأن علة القبول في القرون الثلاثة، هي العدالة والضبط فمهما وجدا وجب القبول.

وقال عيسى بن أبان[3]: لا يقبل؛ لأن الزمان زمان الفسق، وفشو الكذب، فلا بد من البيان.

وقد يقال: إن كان العدل عالماً بأحوال الرواة فالقول ما قاله الكرخي لاتفاق أئمة الحديث

---

1 ساقط في م.

2 التنقيح 19/2.

3 عيسى بن أبان (-221هـ = -836م).

عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى: قاض من كبار فقهاء الحنفية. كان سريعاً بإنفاذ الحكم، عفيفاً. خدم المنصور العباسي مدة. وولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها. له كتب، منها «إثبات القياس» و«اجتهاد الرأي» و«الجامع» في الفقه، و«الحجة الصغيرة» في الحديث. (انظر: الأعلام 100/5).

بعد البخاري على قبول معلقاته المجذومة.

(وَالرَّابِعُ: مَا أُرْسِلَ مِنْ وَجْهٍ وَأُسْنِدَ مِنْ وَجْهٍ)؛ لأن المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند ناطق، والساكت لا يعارض الناطق.

مثل حديث: «لا نكاح إلا بولي» رواه شعبة وسفيان مرسلاً عن أبي بردة عن النبي عليه السلام، ورواه إسرائيل بن يونس مسنداً عن أبي بردة عن أبيه عن أبي موسى عن النبي عليه السلام.

وقال بعض: لا يقبل؛ لأن سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه، وإسناد الآخر بمنزلة التعديل.

وإذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح.

والمعتمد كما في الأصل[1]: أنه «مقبول عند العامة»، أي أكثر الأئمة، وهذا معنى قول المختصر[2].

(فَلاَ شُبْهَةَ فِي قَبُولِهِ عِنْدَ مَنْ يَقْبَلُ الْمُرْسَلَ) وكذا عند المحققين من غيرهم أيضاً.

والحاصل: أن حكم هذا القسم حكم ما سبقه من الأقسام في القبول مطلقاً سواء كان المرسل من أئمة النقل أو من غيرهم، وبه قال جمهور أهل السنة، وجمهور المعتزلة، وجماعة من أهل الحديث.

وقالت الظاهرية وكثير من المحدثين: لا يقبل مطلقاً.

وحكمه عندهم: حكم الحديث الضعيف لا يحتج به إلا إن صح مخرجه بمجيئه من وجه آخر.

وفي التوضيح: ومرسلُ مَنْ دون هؤلاء يقبل عند بعض أصحابنا لما ذكرنا، ويُرَدُّ عند البعض؛ لأن الزمان زمان الفسق والكذب إلا أن يَرْوِيَ الثقاتُ مرسلَهُ كما رووا مسندَه مثلُ إرسالِ محمد بن الحسن وأمثاله[3].

{الانقطاع الباطن}

(وَالْبَاطِنُ عَلَى وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: الْمُنْقَطِعُ) أي ظاهراً (النَّقْصُ النَّاقِلُ) أي لنقصان في الناقل بفوات شرط من شروط القبول الروايات مما تقدم ذكرها، وهي عقل البالغ وإسلامه وعدالته وضبطه.

---

1 في متن المنار.

2 الشيخ زيد الدين أبي العز طاهر بن حسن المعروف بابن حبيب الحلبي.

3 التنقيح 19/2.

فهو على ما سبق من أنه لا يقبل خبره حتى لو أخبر كافر بنجاسة الماء، لا يجوز له التيمم، ولكن إذا غلب على ظنه صدقه، فالأفضل أن يريق الماء، ثم يتيمم، وكذا الحكم في الفاسق والمبتدع بخلاف الرواية، فإنها ترد فيها مطلقاً هو الصحيح بخلاف المعاملات التي لا إلزام فيها كالهدايا حيث يجوز الاعتماد فيها على خبر الفاسق من غير تجرده والمستور ملحق به على الصحيح.

(وَالثَّانِي: الْمُنْقَطِعُ) أي وثانيهما المنقطع باطناً (بِدَلِيلٍ مُعَارِضٍ) أي مناقض له يقدم عليه.

ومثل لذلك بحديث فاطمة بنت قيس: «لم يجعل لي رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى»، فإنه عارض قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُم﴾ [الطلاق: 6]، وقراءة ابن مسعود: «وأنفقوا عليهن من وجدكم».

وحديث القضاء بشاهد ويمين رواه من مسلم من حديث ابن عباس عارض قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: 282]، فعند عدم الرجلين أوجب رجلاً وامرأتين، وحيث ما نقل إلى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين. فإن حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكام.

ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما على أن النساء ممنوعات من الخروج، وحضور مجالس الرجال مع أنه مخالف للحديث المشهور المتفق عليه من حديث ابن عباس أيضاً: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر».

وقد ذكر في المبسوط: أن القضاء بشاهد ويمين بدعة، وأول من قضى به معاوية.

ومن هذا القبيل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[1]، فإنه مخالف لعموم قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: 20].

ومنه حديث المصراة، فإنه معارض بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ

---

1 روى الأئمة الستة في كتبهم من حديث محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» انتهى. ورواه الدارقطني أيضا بلفظ: «لا يجزئ صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». وقال: إسناده صحيح وصححه ابن القطان أيضاً وقال: زياد أحد الثقات انتهى. وقال صاحب التنقيح: انفرد زياد بن أيوب بكونه بلفظ «لا يجزئ» ورواه جماعة: «لا صلاة لمن لم يقرأ» وهو الصحيح قال: وكأن زياداً رواه بالمعنى انتهى. ولما عزا بعض الجاهلين حديث: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» إلى الصحيحين أخذ يتعجب من سوء فهمه فقال: والعجب من ابن تيمية كيف عزاه في أحكامه، للدارقطني فقط وقال: إسناده صحيح وهو في الصحيحين انتهى كلامه.

﴿مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194].

وكذا إذا أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول من الصحابة كما روي أن النبي عليه السلام قال: «ابتغوا في أموال اليتامى خيراً كيلا تأكلها الصدقة»، فإن الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي، وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث، فدل على أنه غير ثابت أو مؤول تأويله أن المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام: «نفقة المرء على نفسه صدقة»، فهو منقطع المعنى لرماقته وانتساخه، فيكون مردوداً.

وهذا مختار بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين.

وذهب غيرهم من الأصوليين وأهل الحديث إلى قبوله إذا ثبت وصح سنده لا إذا ترك العمل والمخاصمة به لا توجب رده؛ لأن الخبر حجة على كافة الأمة، والصحابي محجوج به كغيره.

وكذا إذا خالف الحديثُ الحادثَ المشتهرةَ بأن ورد آحاد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى؛ لأنه حينئذ يعارض الأدلة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام، كما روى أبو هريرة رضي الله عنه: «أنه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة»، فإنه معارض بما رواه البخاري عن أنس رضي الله عنه إنه قال: «صليت خلف رسول الله ﷺ، وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله» وأخرجه مسلم بلفظ: «لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم».

وأما قول ابن الملك: «فإن حديث أبي هريرة لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به؛ لأن شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة، فإذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على أنه منقطع»[1] معنى، فكونه شاذاً محل بحث؛ لأن الشافعية يدعون أنه مشهور بل متواتر؛ لأنه رواه سبعون من الصحابة.

فالأوجه: أن يكون هذا هو المثال داخلاً فيما أعرض عنه الصدر الأول باعتبار العمل. فإنه لو كان مشهوراً مقبولاً عندهم لما ترك الخلفاء العمل به، ولما أعرضوا عنه إلى غيره مع أن القضية مشتهرة ثابتة من عموم البلوى كما لا يخفى على أحد من ذوي النهي.

فتركهم إياه بعده ﷺ إما لعدم ثبوته عندهم أو لكونه منسوخاً أو لترجيح ظهر لهم.

وهذا ما سنح لي في هذا المقام، والله سبحانه أعلم بحقيقة المرام.

ثم رأيت في التوضيح قال: فإن قيل: جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه؟

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص648.

قلت: أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام، أو على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ، أو لدلائل تدل على عدالتهم، أو تكون معارضة للقضية العقلية، وهي أنه لو وجد لاشتهر[1].

ثم اعلم أن رد الحديث المخالف للحادثة العامة مختار الشيخ أبي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من أصحابنا.

وذهب عامة الأصوليين والشافعي وجميع أصحاب الحديث إلى قبوله إذا صح سنده.

وفي التوضيح: قوله عليه السلام: «يكثر لكم الأحاديثُ من بعدِي فإذا روِي لكم عني حديثٌ فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه» فدل هذا الحديث على كل حديث يخالف كتاب الله، فإنه ليس بحديث الرسول عليه السلام وإنما هو مفترى، وكذلك كل حديث يعارض دليلاً أقوى منه، فإنه منقطع عنه عليه السلام؛ لأن الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضاً، وإنما التناقض من الجهل المحض[2].

{محل الخبر}

(وَالثَّالِثُ) أي من الأقسام الأربعة المختصة بالسنة (مَا جُعِلَ الْخَبَرُ) أي كل محل جعل الخبر الواحد (فِيهِ حُجَّةً) وهي حقوق الله تعالى، وهي العبادات المحضة كالصلاة وغيرها، فالخبر الواحد حجة بلا شرط عدد؛ لأن الصحابة عملوا بأخبار الآحاد، وعملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين.

وشرط بعضهم العدد استدلالاً بأن النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى يشهد له غيره.

وأجيب: بأن عدم اعتباره لقيام التهمة؛ لأن الحادثة كانت في محفل عظيم[3].

وكذا العقوبات، فإنها من حقوق الله سبحانه، فيجوز إثباتها بخبر الواحد كما قال أبو يوسف في الأمالي، وهو مختار الجصاص يجوز؛ لأن جانب الصدق مرجح في رواية العدل، فيثبت به الحدود، ولا يلتفت إلى احتمال الكذب فيها، وعليه جمهور العلماء أو أكثر أصحابنا خلافاً للكرخي، فإن ما هو عقوبة لا يجوز إثباته بخبر الواحد عنده، ومال إليه فخر الإسلام وشمس الأئمة.

---

1 التوضيح 24/2.

2 التوضيح 25/2.

3 ولم يصدر عن غيره كلام.

ووجهه[1]: أن خبر الواحد في اتصاله بالرسول ﷺ شبهة، الحدود تندرئ بالشبهات.

وأما إثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس، وهو قوله ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ [النساء: 15].

وأما إن كان المحل من حقوق العباد مما فيه إلزام محض كالبيوع والأشربة والأملاك المرسلة يشترط فيه سائر شروط الأخبار من العقل والبلوغ والإسلام إذا كان المشهود عليه مسلماً، وكونه غير محدود في قذف لا يجر بشهادته مغنماً، ولا يدفع بها مغرماً مع اعتبار العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف غيره كالبكارة وعيوب النساء.

فإن العدد والذكورة ليس بشرط فيه، بل يكفي الواحدة العدلة.

ولا بد من لفظ الشهادة وتحقق الحرية.

وإن كان المحل لا إلزام فيه أصلاً كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة.

يعني: بشترط أن يكون المخبر مميزاً صبياً كان أو بالغاً كافراً كان أو مسلماً، حتى إذا أخبره صبي أو كافر أن فلاناً وكله، فوقع في قلبه صدقه، يجوز أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة؛ لأن الإنسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان أو مكان ليبعثه إلى وكيله.

ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطلت المصالح؛ ولأن الخبر غير ملزم؛ لأن الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا إلزام عليه في ذلك.

فإذا لم يوجد الإلزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الإلزام من العدد والعدالة؛ ولأن النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر والمؤمن والكافر.

وإن كان فيه إلزام بوجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون يشترط فيه أحد شطري الشهادة من العدد والعدالة عند أبي حنيفة رحمه الله.

وعندهما: لا يشترط.

فمن أسلم في دار الحرب ولم تبلغه الشرائع إذا أخبره فاسق بها فيه، فإنه يلزمه قضاء الصلاة والصوم عندهما.

وعنده: لا يلزمه[2]، وهذا قول الأكثر.

---

1 وجه قول الكرخي.

2 لعدم شطر الشهادة. وهذا الخلاف الذي ذكره في لزوم الشرائع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر الفاسق قول الأكثر.

وقال بعضهم: ينبغي أن لا يلزمه القضاء عندهم بقوله؛ لأنه من الديانات والعدالة شرط فيها بالاتفاق.

وقال شمس الأئمة السرخسي: والأصح عندي أنه يلزمه القضاء عند الكل ههنا؛ لأنه ممن يخبره رسول رسول الله بالتبليغ، ولا يشترط فيه العدالة، فكذا هنا.

وهذا إذا كان المخبر فضوليّاً، وإن وكيلاً أو رسولاً من الموكل والمولى بأن قال: وكلتك بأن يخبر فلاناً بالعزل أو الحجر أو أرسلتك إلى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقاً؛ لأن عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل، فيقوم مقامه لما فيه الناس إلى غير ذلك[1]، فلا يشترط فيه لما أنه يفضي إلى الحرج بخلاف الفضولي، فإنه متكلف بدون الحاجة.

وقيل: ما يتطرق الكذب إلى الوكالة والرسالة لمخالفة لزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولي.

{أنواع الخبر}

(وَالرَّابِعُ) من الأقسام الأربعة المختصة بالسنة (فِي بَيَانِ نَفْسِ الْخَبَرِ، وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ:

1 ـ قِسْمٌ مُحَتَّمُ الصِّدْقِ) أي واجبة ولازمة (لإِحَاطَةِ الْعِلْمِ) أي لصدق مخبره كخبر الرسول لمن سمعه منه؛ لأنه ثبت بالدليل القاطع عصمته من الكذب.

ومنه الخبر المتواتر عنه.

(وَحُكْمُهُ: اعْتِقَادُهُ) أي وجوب اعتقاده والائتمار به والامتثال بخبره لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: 7].

2 ـ (وَقِسْمٌ مُحَتَّمُ الْكَذِبِ) ما يحيط العلم بكذبه كدعوي فرعون الربوبية أي لقيام آيات الحدوث فيه، وكذا دعوى المشركين بالألوهية الأصنام، ودعوى مسيلمة الكذاب النبوة، فإن شاهد الحس العقل والنقل يكذبهم. كذا قالوا: وفيه أن هذه الأشياء ليس مما نحن فيه.

فالظاهر: أن يمثل بما روى عنه عليه السلام من الأحاديث الموضوعة المتفق على وضعها عند علماء الأعلام.

(وَحُكْمُهُ: اعْتِقَادُ بُطْلاَنِهِ) واشتغال اللسان برده في بيانه.

3 ـ (وَقِسْمٌ يَحْتَمِلُهُمَا) أي الصدق[2] والكذب (على السواء كخبر الفاسق حيث يحتمل الصدق

---

1 إذ قلما يجد الناس عدلاً ليرسله إلى حوائجه أو يوكله.

2 باعتبار دينه وعقله.

باعتبار دينه وعقله، ويحتمل الكذب)[1] باعتبار فسقه وجهله.

(وَحُكْمُهُ: التَّوَقُّفُ فِيهِ) لاستواء الجانبين فيه حتى يتبين حاله قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: 6] (وفي قراءة: فتثبتوا.

قال الرهاوي: في جعل خبر الفاسق مما يستوي فيه الأمران نظر، فإن الفسق)[2] يترجح به جانب الكذب[3].

قلت: الإيمان يقتضي حسن الظن به فيترجح جانب الصدق فتعارضا فاستويا.

4 ـ (وَقِسْمٌ يُتَرَجَّحُ أَحَدُ احْتِمَالَيْهِ) وهو الصدق على الاحتمال الآخر، وهو الكذب، كما يدل عليه تمثيلهم له كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية، لأن جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور غلبة دينه وعقله على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق؛ ولأن المقصود به هنا هذا النوع.

(وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ) للدلائل الدالة على ذلك كما تقدم (دُونَ اعْتِقَادِ تَحْقِيقِهِ) أي لما فيه من الشبهة.

وفي نسخة: دون اعتقاد حقيته.

والظاهر: أنه تصحيف في المبني، وتحريف في المعنى؛ إذ لو لم يعتقد حقيته في الجملة لما وجب العمل به.

وأنكر بعض الظاهرية هذا (القسم)[4]، وزعم انحصاره في الصدق والكذب، وأنكر ما يحتملهما.

ولهذا النوع أطراف ثلاثة:

1 ـ طرف السماع.

2 ـ وطرف الحفظ.

3 ـ وطرف الأداء.

أما طرف السماع: فالمتصف بها إما صحابي أو غيره. فإن كان صحابيًا أو غيره، فألفاظه على

---

1 ساقط في ل.

2 ساقط في م.

3 حاشية الرهاوي 653.

4 وفي كلا النسختين: التقسيم. والصحيح كما أثبتت والله أعلم وأعلى.

ستة مراتب بعضها أرفع من بعض بحسب النصاصة على السماع منه عليه السلام، وعدمها الأولى، وهي في المرتبة الأولى.

والأعلى: قول الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا أو أخبرني أو حدثني أو شافهني بكذا، فكل من هذه الألفاظ خبر منقول عنه عليه السلام واجب القبول بالاتفاق.

الثانية: قوله: قال رسول الله ﷺ كذا، وهو محمول عند الأكثر على السماع، وهذه دون الأولى.

الثالثة: قوله: سمعت رسول الله ﷺ يأمر بكذا وينهي عن كذا، وهي عند الأكثر حجة، وهذه دون الثانية.

الرابعة: قوله: أمرنا بكذا ونَهانا عن كذا، وأوجب علينا كذا أو حرم علينا كذا أو أبيح لنا كذا، وكلها محمول عند الأكثر على الإضافة إلى رسول الله ﷺ، وهذه دون الثالثة.

الخامسة: قوله: من السنة كذا وهي محمولة عند الأكثرين على سنة النبي عليه السلام، وليست بمحمولة عليها عند الكرخي والدبوسي وشمس الأئمة وفخر الإسلام ومن تابعهم من المتأخرين من أصحابنا، بل يشمل سنة النبي وسنة الخلفاء الراشدين وغيرهم.

والأظهر ما عليه الأكثر وهذه دون الرابعة.

السادسة: قوله كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون كذا، وهي محمولة عند الجمهور على فعل الجماعة كلهم، وهذه الرتبة دون ما تقدم، والله أعلم.

وإن كان الراوي غير صحابي فالأطراف الثلاثة بالنسبة إليه نوعان:

عزيمة: وهي الأصل والحقيقة.

ورخصة: وهي الفرع والمجاز.

فطرف السماع فيه عزيمة، هو أن تقرأ أنت على المحدث من كتاب أو حفظ، وهو يسمع، ثم تقول له مستفهماً أهو كما قرأت عليك، فهو يقول: نعم أو نحوه أو يقول: هو لك بعد فراغك من القراءة عليه الأمر كما قرأته علي ونحوه من غير سبق استفهام له عن ذلك، أو يقرأ المحدث عليك من كتاب أو حفظ وأنت تسمعه أو يقرأ بحضرته وأنت تسمع.

وهذا النوع لم يذكر في الأصل أيضاً، ولعله أدرجه تحت قراءة المحدث بجامع أن القارئ إذا قرأ غير السامع، فالمدار على النوعين الأولين، وهما مستويان في الرتبة لا مزية لأحدهما على الآخر كما هو منقول عن مالك وجماعة من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز والبخاري.

وقد قال فخر الإسلام: قال أبو حنيفة الوجهان سواء، انتهى.

وقال أكثر المحدثين الثاني أعلى المراتب مطلقاً[1]، وهو مذهب جمهور أهل المشرق.

ونقل عن أبي حنيفة وابن أبي ذئيب ومالك في رواية عنه ترجيح الأولى؛ لأن السامع إذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن؛ لأنه عامل لنفسه، والمحدث عامل لغيره.

ونقل عن أبي حنيفة أن الثاني كان أحق منه عليه السلام، فإنه كان مأموناً عن السهو يعني عن التقرير عليه في تبليغ الوحي وبيان الأحكام.

وأما في غيره فلا، (على أن رعاية الطالب)[2] أشد عادة وطبيعة.

قيل؛ لأن الإنسان في أمر نفسه أحوط منه في (أمر)[3] غيره.

وأما قولهم: «الطالب عامل لنفسه، والمحدث عامل لغيره»، فيحتمل أنه سها عن البعض، ففيه أن سهوه في لفظه أبعد من سهوه عن لفظ غيره.

والحاصل: أن محافظته على لفظه أقوى عن محافظته على غيره، والمدار على محافظة الشيخ وضبطه.

وأما في التوضيح: إذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين، وإذا قرأ الأستاذ لا تكون المحافظة إلا منه[4] ففي حصر بحث لا يخفى.

وبالجملة هما أرفع مما بعدهما من النوع الثالث والرابع، وهذا ما يتعلق بالتحمل على وجه العزيمة.

وأما كيفية أداء هذه الأنواع فهو أن يقول في أداء القسمين الأولين حدثني.

وقيل: هو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين، وعليه الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان، وهو مذهب البخاري وجماعة من أهل الحديث.

وذهب آخرون إلى أن يقول في الأول: أخبرني دون حدثني، وعليه الشافعي ومسلم وجمهور المشارقة.

وذهب بعضهم إلى أنه يقول: قرأ عليه، وأنا أسمع فأقرأته دون حدثني، وبه قال ابن مبارك ويحيى التميمي وأحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم.

---

1 وهنا: (فإنه مذهب النبي عليه السلام) زيادة.
ولعل هذا من غلط المستنسخ، والصحيح كما أثبتت، والله أعلم وأعلى.

2 وفي م: على رعاية الطلب.

3 ساقط في م.

4 التنقيح 30/2.

ويقول في القسمين الآخرين: «أخبرني» دون «حدثني» هو المختار.

وأما طرف السماع رخصة فهو الذي لا استماع فيه بشيء من ألفاظ الحديث ولا سنده، وإنما هو محض إذن.

والحاصل: أن الرخص ما يكون من التحمل بغير ما ذكرنا من أنواع العزيمة.

وإنما كان هذا النوع من التحمل رخصة لما فيه من توسعة الأمر في الرواية.

وهي كالإجازة المجردة عن المناولة.

وصورتها: أن يقول المحدث لغيره أخبرني فلان ابن فلان بما في هذا الكتاب، فأجزت لك أن تروي عني ولم تعط الكتاب لو كان له، أو يقول المحدث أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان أو جميع مسموعاتي الذي كان عندك وبين إسناده.

وكالاجازة المفيدة بصفة المناولة.

وهي أن يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستفيد، ويقول: هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان، وقد أجزت لك أن تروي عني هذا الحديث.

والمناولة تأكيد للإجازة؛ لأن مجرد المناولة بدون الإجازة غير معتبرة. والإجازة بدون المناولة معتبرة.

ويجوز الإجازة لمعدوم كقوله: أجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا.

واعلم أن المناولة لها صور:

منها: أن يدفع الشيخ إليه أصل السماع أو قرأ مقابلاً به، ويقول هذا سماعي أو روايتي عن فلان فأروه عني أو أجزت لك روايته عني ثم ملكه إياه أو يقول له: خذه وانسخه وقابل به ثم رده إلي.

ومنها: أن يجيء الطالب بكتاب إلى الشيخ أو بجزء من حديثه، فيعرض عليه فيتأمله الشيخ، وهو عارف مستيقظ ثم يعيده إليه، ويقول له: وقفت على ما فيه، وهو حدثني عن فلان، أو روايتي عن شيوخي، فأروه عني، وأجزت لك روايته عني.

وهذه الإجازة يقسمها حالة محل السماع عند بعضهم، وبه قال مالك أو غير حالة محله عند آخرين، وصححه ابن الصلاح، وقال: إنها منحطة عن درجة التحديث لفظاً، والإخبار قراءة.

ومنها: أن تكون المناولة مجردة عن الإجازة بأن يناوله الكتاب، ولا يقال له: أروه عني، ولا أجزت لك روايته عني، وهي صحيحة معمول بها عند أهل العلم، ومردودة عند آخرين، وهو الظاهر؛ لأن المناولة زيادة تكلف.

حدها بعض المحدثين زيادة تأكيد الإجازة، فكانت المناولة قسماً من الإجازة، فلا يفيد بدونها.

ثم المجاز له إن كان عالماً بما في الكتاب الذي أجازه بروايته يصح الإجازة.

والمستحب أن يقول: أجاز ويجوز أيضاً أخبر، وإلا فلا بالاتفاق.

ولا تحل الرواية بها إن كان الكتاب محتملاً للزيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير، فإن أمكن ذلك، وكذلك عند أبي حنيفة ومحمد.

وقال أبو يوسف: بصحتها قياساً على اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي، فإن علم الشاهدين بما في الكتاب شرط عند أبي حنيفة ومحمد، وليس بشرط عند أبي يوسف، هكذا حكى الخلاف بعض المشايخ.

والأصح: أنه لا خلاف في رد هذه الإجازة كما ذهب إليه شمس الأئمة ونقله.

(وجهه)[1] ما ذكره في التوضيح: لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه، وتصحيح الإجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه، وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم، وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج[2].

وأما طرف الحفظ: فهو أن يحفظ الراوي المروي[3] من وقت السماع[4] إلى وقت الأداء، وهذا مذهب أبي حنيفة، ولهذا قلت: روايته.

والرخصة فيه الاعتماد على الكتاب المسموع، فإن الكتاب كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم، فإن نظر فيه وتذكر ما كان مسموعاً له صار كأنه حفظه من وقت السماع إلى وقت الأداء؛ لأن التذكر بمنزلة الحفظ يكون الكتاب حجة سواء كان خطه أو خط غيره، فيحل للراوي الرواية بها والنسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لعدم إمكان التحرز عنه في حق من ليس بمعصوم، وإن لم يتذكر من الخط شيئاً، فلا تحل له الرواية عند أبي حنيفة؛ لأن الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين، فلا عبرة للمرآة إذا لم ير الرائي بها.

وجهه: فكذا لا عبرة للكتاب إذا لم يتذكر القلب به علماً؛ لأن الخط يشبه الخط.

وعندهما والشافعي يجوز له الرواية، ويجب العمل بها؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا

---

1 وفي م: ولعل وجهه.

2 التنقيح 30/2.

3 الحديث المسموع.

4 للحفظ والفهم لمعناه.

يعملون على كتب النبي عليه السلام من غير أن راوياً روى ذلك الكتاب.

وكذا لو وجد القاضي في خريطته سجلاً مكتوباً بخطه، ولم يتذكر الحادثة أو الشاهد خطه على صكه لا يحل له العمل به ما لم يتذكر الحادثة.

وقال محمد والشافعي: بل يعمل به في الكل، وإن لم يتذكر الحادثة.

وعند أبي يوسف: يجوز الاعتماد على الخط إن كان في يده أو في يد أمينه، ولا يجوز إن كان في يد غيره؛ لأنه لا يؤمن من التغيير.

وعند محمد: يجوز العمل بالخط، وإن لم يكن في يده؛ لأن التغيير غير متعارف.

وما ذهب إليه محمد رخصة تيسيراً للناس، وعليه العمل الآن.

والعزيمة ما قاله أبو حنيفة.

وأما طرف الأداء فالعزيمة فيه أن يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ـ كما سمع أي على الوجه الذي سمع بمبناه ـ ومعناه، والرخصة فيه أن ينقله بمعناه بأن يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث ومقتضاه.

وقال بعض العلماء: لا يجوز نقل الحديث بمعناه؛ لأنه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة، وفي النقل بالمعنى لا يؤمن عن الزيادة والنقصان.

وذهب إليه جماعة من التابعين واختاره الرازي من أصحابنا والجصاص وثعلب من أهل اللغة عملاً بقوله عليه السلام: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها» الحديث.

ويروى «نضر» بالتشديد والتخفيف أي زاد في جاهه وقدره بين خلقه.

وحجة العامة ما أخرجه الخطيب أبو بكر البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب بن سليمان الليثي عن أبيه عن جده أن الصحابة رضي الله عنهم قالوا يا رسول الله: «إنا نسمع منك الحديث، ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك».

قال ﷺ: «إذا لم تحلوا حراماً، ولا تحرموا حلالاً، وأصبتم المعنى، فلا بأس».

وروي أن ابن مسعود وأنساً وغيرهما كانوا يقولون في الرواية، قال ﷺ كذا أو قريباً منه أو نحواً منه ولم ينكر عليهم منكر، فكان إجماعاً على الجواز.

لكن الظاهر أن محله إذا لم يتذكر لفظ النبوة فجاز نقله بالمعنى للضرورة بخلاف غير هذه الحالة، فإنه يخشى عليه من قوله عليه السلام: «من قال علي ما لم أقله فليتبوأ مقعده من النار».

هذا ما خطر ببالي.

ثم رأيت في التوضيح حيث قال: ولا شك أن العزيمة هو الأول والتبرك بلفظه عليه السلام

أولى لكن إذا ضبط المعنى ونسي اللفظ، فالضرورة داعية إلى ما ذكرنا، انتهى[1].

والمعنى: أن الرخصة حينئذ تنقلب عزيمة لئلا تفوت الرواية إلا أن الأولى أن يأتي بعبارة مشعرة بأنه نقل بالمعنى دون المبنى.

ثم اعلم أن جواز النقل بالمعنى في غير كتب الحديث.

وأما فيها فإن لم يغير عن لفظه سواء روي فيها أو نقل منها كذا أفاده ابن دقيق العيد.

ثم الصحيح عندنا أن النقل بالمعنى فيه تفصيل:

وهو أن الحديث إن كان محكماً لا يحتمل غير المعنى المقصود منه كقوله ﷺ: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن» يجوز نقله بأن يقول: «من دخل دار أبي سفيان فهو جار».

وهذا لمن له معرفة في وجوه اللغة؛ لأنه لما لم يشتبه معناه لا يمكن الزيادة والنقصان في مبناه إذا نقله بعبارة أخرى وفق مقتضاه، وإن كان الحديث ظاهراً معلوماً يحتمل غير معناه بأن كان عامّاً محتملاً للخصوص كقوله عليه السلام «من بدل دينه فاقتلوه».

وقال: لا تقتل المرتدة.

فإن موجبه العموم، والمراد محتمله، وهو الخصوص؛ إذ الأنثى والصغير ليسا بمرادين.

وكحقيقة يحتمل المجاز، فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد فقط دون غيره؛ لأنه يقف على ما هو المراد، فيقع الأمن من الخلل بمعناه.

وأما ما كان من جوامع الكلم، وهي ما مبانيه يسيرة ومعانيه كثيرة، أو المشكل، أو المشترك، أو المجمل، فلا يجوز نقله بالمعنى أصلاً سواء كان مجتهداً أم لا.

وأما جوامع الكلم فلما روي أنه عليه السلام قال: «خصصت بجوامع الكلم، فلا يقدر أحد بعده على ما كان مخصوصاً به».

وأما المشكل والمشترك فلأن المراد منهما لا يعرف إلا بتأويل الراوي، وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس.

وأما المجمل فلأنه لا يوقف على معناه، ولا يعرف حقيقة مقتضاه.

{المطعون في الرواية}

وقد يلحق الحديث الطعن من قبل الراوي:

1 ـ بأن أنكر الرواية عنه إنكار جاحد، بأن قال: كذبت علي، أو ما رويتُ لك، ففي هذا الوجه يسقط العمل بالحديث اتفاقاً؛ لأن كل واحد منهما مكذب للآخر، فلا بد من كذب

---

1 التنقيح 32/2.

واحد غير معين.

ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما، ووقوع الشك في زوالها لا سيما، ويحتمل أن يقع نسيان أو وهم لأحدهما.

وأما إذا أنكر إنكاراً موقوفاً، بأن قال: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، ولا أعرفه ففيه خلاف:

فذهب الكرخي وأحمد بن حنبل في رواية عنه إلى أن العمل يسقط به كما في النوع الأول، وهو مختار القاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين؛ لأن الحديث إنما يكون حجة باتصاله برسول الله ﷺ، وبإنكار الراوي انقطع الاتصال.

وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين إلى أنه لا يسقط العمل به.

وقيل: سقوط العمل بما أنكره الراوي قول أبي يوسف، والعمل به قول محمد.

ومما وقع من هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل بن أبي صالح عن أبي هريرة أن النبي ﷺ: «قضى بشاهد ويمين».

فإن عبدالعزيز بن محمد الداوردي قال: لقيت سهيلاً، فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه، وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني، فرده أصحابنا لانقطاعه بإنكار سهيل، وعمل به الشافعي، وهو الظاهر.

2 ـ وأما إن عمل أو أفتى بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين بأن لا يحتمل أن يكون مراداً من الخبر بوجه ما بأن كان اللفظ عامّاً فعمل بخصوصه دون عمومه أو مشتركاً فعمل بأحد وجوهه فيسقط العمل به؛ لأن خلافه إن كان حقّاً بأن خالفه للوقوف على نسخه أو لكونه ليس بثابت، وهو الظاهر من حاله، فقد بطل الاحتجاج به، وإن كان باطلاً بأن خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث أو بغفلة أو بنسيان فقد سقطت (روايته)[1]؛ لأنه لم يكن عدلاً، ذكر ابن الملك[2].

وفي ذكر النسيان محل تفحص من جهة البيان.

وذلك كما أخرجه أبو داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي عليه السلام قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل».

ثم اعلم أن عائشة رضي الله عنه زوجت بنت أخيها بلا إذن وليها، وهي حفصة بنت

---

1 وفي النسختين: عدالته. وصححت من شرح المنار لابن الملك كما أثبتت في النص.

2 شرح المنار لابن ملك، ص 661-662.

عبد الرحمن[1] حين كان عبد الرحمن غائباً بالشام[2] لكونها وليته عند غيبة الولي الأقرب.

وكحديث أبي هريرة أنه عليه السلام قال: «يغسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً» كما في الصحيحين، ثم (صح)[3] من فتواه أنه يطهر بالغسل ثلاثاً.

وروي الطحاوي أنه عمل بالثلاث، فعملنا بفتواه (وعمله)[4]، وتركنا العمل بظاهر الحديث حملاً لذلك على ثبوت الناسخ عنده أو الإطلاع على أن مراده عليه السلام بِما زاد على الثلاث الاستحباب، والله أعلم بالصواب.

قال الشارح[5]: ويشكل عليه أن ابن عمر روى قصة حبّان بن مُنْقِذ في الخيار ثلاثة أيام.

وقال في الهداية: عن ابن عمر أنه أجاز الخيار شهرين، انتهى.

ولا يخفى أنه يمكن دفع هذا الإشكال بأن العمل هنا بخلاف ما روي لا يعلم تاريخه هل عمل قبل الرواية أو بعدها.

وشرط سقوط العمل بروايته، والعمل بخلافها بعد روايته.

3 ـ أما إذا عمل قبلها أو لم يعمل فلم يسقط روايته؛ لأن الظاهر إن ذلك كان مذهبه، وأنه ترك ذلك بالحديث، وكذلك إن لم يعرف التاريخ؛ لأن الحديث حجة في الأصل، ووقع الشك في سقوطه، ويحمل على أنه كان قبل الرواية.

ثم تعيين الراوي بعض محتملاته بأن كان اللفظ عامّاً فيحمله على معنى خاص أو مشتركاً فيحمله على أحد معنييه لا يمنع العمل بظاهر الحديث؛ لأنه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر مرفوعاً أن النبي ﷺ قال: «المتبايعان بالبيع لخيار ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار» رواه الشيخان.

وفي لفظ لهما: «إذا تبايع المتبايعان بالبيع، فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا».

فالحديث محتمل للتفرق بالأبدان والتفرق بالأقوال.

وقد حمله ابن عمر على تفرق الأبدان.

---

1 لمقداد بن الربيد.

2 فلما رأت عائشة رضي الله عنها زواج بنت أخيها بغير أمره.

3 وفي ل: فتح.

4 ساقط في م.

5 قاسم بن قطلوبغا الحنفي في شرحه ص 132-133.

ونحن حملناه على تفرق الأقوال؛ لأن في الحديث إشارة إلى أن المراد تفرق الأقوال؛ لأنهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد.

أما قبلها أو بعدها فإطلاق اسم المتبايعان عليهما مجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤول. والحمل على الحقيقة أولى عند الإمكان، فلا يعمل بمجازه تحرزاً عن حمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه.

وأما قول ابن الملك: فعلمنا بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما»[1]، فالله أعلم بمن رواه، وعلى تقدير ثبوته، فكيف يصلح الاستدلال على أن المراد به تفرق الأقوال.

ثم امتناع الراوي عن العمل بحديثه مثل عمل الراوي بخلاف ما رواه، فيخرج الحديث عن الحجية؛ لأن ترك العمل بالحديث حرام.

مثاله ما أخرجه السنة من حديث ابن عمر أنه ﷺ: «كان يرفع يديه عند الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع»، وترك ذلك بما روى محمد في موطئه وغيره عن عبد العزيز بن حكيم قال: «رأيت ابن عمر يرفع يديه بحذاء أذنيه في أول تكبيرة افتتاح الصلاة، ولم يرفعهما فيما سوى ذلك».

وقد صح عن مجاهد أنه قال: «صحبت ابن عمر عشر سنين، فلم أره رفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح»، فترك العمل به دليل انتساخه.

4 ـ ثم عمل الصحابة بخلاف الحديث ـ ولو من قِبَلِ غير الراوي ـ يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم، كحديث عبادة ابن الصامت أنه عليه السلام قال: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام».

تمسك به الشافعي، وجعل النفي إلى موضع مدة السفر من تمام الحد، ولم يعمل علماؤنا به؛ لأن عمر رضي الله عنه نفى رجلاً، فلحق بالروم مرتداً، فحلف أن لا ينفي أحداً أبداً، فلو كان النفي حداً لما ترك، فعرفنا أن ذلك كان بطريق السياسة، وعلمنا أن الحديث لا يخفى عليهم؛ لأن إقامة الحد مفوض إلى الأئمة، ومبني على الشهرة.

وأما ما روي من أن أبا موسى الأشعري لم يعمل بحديث القهقهة، وذلك لا يوجب جرحاً؛ لأنه من الحوادث النادرة، فاحتمل الخفاء على أبي موسى.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 662- 663.

وتوضيحه: إنما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في هذه القسم؛ لأن الحديث الصحيح واجب العمل به، فلا يترك لمخالفة بعض الصحابة إذا أمكن الحمل على وجه حسن، وهو أنه إنما يعمل بخلافه لخفاء النص عليه؛ لأنه مما يحتمل الخفاء على أبي موسى لكونه من الحوادث النادرة.

فإن قلت: حديث القهقهة رواه عبد الرزاق مرسلاً، ورواه الطبراني مسنداً، فهل العبرة للوصل أو الإرسال مع أن كل منهما حجة عندنا خلافاً للشافعي على ما سبق فيه من المقال؟

قلت: قال النووي: إذا روى بعض الثقات الحديث مرسلاً، وبعضهم متصلاً، فالصحيح أن العبرة لمن أوصله لمزيد علمه على أن المرسل حجة عند الشافعي إذا اعتضد بمجيئه من طريق أخرى.

فإن قلت: لم يخف على أبي موسى؛ لأنه رواه كما أخرجه عنه الطبراني بالأسانيد الصحيحة، فيكون مما رواه وعمل بخلافه على هذا؟

قلت: لكن روى الطحاوي عن أبي موسى أن مذهبه إيجاب الوضوء من القهقهة، والله أعلم.

وأما قولهم: إن زيد بن خالد رواه فمما لم يوجد في مسنده في شيء من الكتب التي بأيدي أهل العلم الآن. وقد رواه الأئمة عن أبي حنيفة من غير طريق زيد. فرواه محمد من مرسل الحسن، ورواه غيره من طريق معبد.

وأما إذا أنكرها الراوي صريحاً كحديث عائشة: «أيما امرأة نكحت» الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها، وقد أنكر الزهري لا يكون جرحاً عند محمد لقصة ذي اليدين.

وهي ما روي أن النبي عليه السلام صلى إحدى العشاءين، فسلَّم على رأس الركعتين، فقام ذو اليدين، فقال يا رسول الله: «أَقَصُرَت الصلاةُ أم نسيتَها؟»

فقال ﷺ: «كل ذلك لم يكن».

فقال: «وبعض ذلك كان»، فأقبل عليه السلام على القوم، وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهم فقال: «أحق ما يقول ذو اليدين»، فقالا: «نعم»، فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه ﷺ مع إنكاره، كذا في التوضيح[1].

وفيه أن حديث ذي اليدين ليس بحجة؛ لأنه عليه السلام يذكر ذلك عند خبرهما، فعمل بذكره وعلمه، وهو الظاهر من حاله؛ لأنه كان معصوماً عن القرار على خطئه.

---

1 التنقيح مع التوضيح 2/33-34.

ثم هذا الحديث محمول عندنا على أنه كان قبل تحريم الكلام في الصلاة.

وأما عند أبي يوسف فيكون جرحاً؛ لأن عماراً قال لعمر: أما تذكر حيث كنا في إبل فأجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه الصلاة والسلام فقال: «أما كان يكفيك ضربتان» فلم يتذكره عمر فلم يقبل قول عمار، يقال: تمعكت الدابة في التراب: أي تمرغت.

ووجه التمسك بهذا أن عماراً لو لم يَحْكِ حضورَ عمر في تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار، فالمانع من القبول أن عماراً حكى حضور عمر، وعمر لم يتذكر ذاك فبالأولى إذا نقل عن رجل حديث، وهو لا يتذكره لا يكون مقبولاً.

ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود، وأبي موسى فقال أبو موسى: ألم تسمع قول عمار لعمر: إن رسول الله ﷺ بعثني أنا وأنت فأجنبت فتمعكت الصعيد فأتينا رسول الله ﷺ فأخبرناه فقال عليه الصلاة والسلام: «أما كان يكفيك هكذا، ومسح وجهه وكفيه واحدة».

وقال عبد الله أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار.

وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض أنه قضى بِهذا، ولم يتذكر القاضي، كذا في التوضيح[1].

وفيه أن قضية عمر فيها شاهد واحد، وهو عمار بخلاف قضية ذي اليدين.

{الطعن من أئمة الحديث}

ثم الطعن المبهم: مثل أن يقول: هذا الحديث منكر أو مجروح أو متروك الحديث أو ليس بعدل أو ليس بثقة ونحوها، والحال أن الطاعن من أئمة الحديث لا يجرح الراوي؛ لأن الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سبباً للجرح جارجاً بأن رآه ارتكب صغيرة من غير إصرار، فلا يترك به العدالة الثابتة إلا إذا وقع مفسراً بما جرح متفق عليه.

وأما لو كان مجتهداً فيه فلا يقبل كالطعن بأنه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد إباحته، (والأولى إن)[2] كان الطاعن المفسر طعنه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب، (فإنه لو كان من أهل العداوة فربما حملته على الطعن فيه فلا يقبل.

1 التنقيح مع التوضيح 2/34-35.

2 ساقط في م.

وقال بعض العلماء: الطعن المبهم ما يكون جرحاً؛ لأن التعديل المطلق مقبول، فكذا الجرح المطلق.

قلت: الأصل العدالة، والجرح حادثة بسبب، فلا بد من ذكره.

والأظهر: أن الجارح إن كان بصيراً بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطاً لذلك: يقبل جرحه المبهم وإلا فلا.

وإذا عرفت ذلك فلا يقبل الطعن بالتدليس)[1]، فإنه طعن مفسر بما لا يصلح طعناً وهو غير مقبول؛ إذ التدليس لغة: كتمان عيب السلعة عن المشتري.

واصطلاحاً: كتمان انقطاع في إسناد الحديث مثل أن يقول: حدثني فلان عن فلان، ولا يقول قال: حدثني فلان، أو قال: أخبرني فلان، ولم يقل: عن فلان.

الصحيح: أن هذا ليس بجرح؛ لأنه يوهم شبهة الإرسال.

وحقيقة الإرسال عندنا ليس بجرح فشبهته أولى.

وأما إذا قال: حدثني، فقد زال الوهم في جميع الوسائط؛ لأن «حدثني» يستعمل في المشافهة.

قيل: التدليس عندهم إحداث الانقطاع لا كتمانه؛ لأنه إسقاط راو من السند أو أكثر ولا يختص بهذه الصورة، بل يكون بإسقاط شيخه الذي سمع منه.

وهذه الصورة التي ذكروها تسمى عندهم تدليس التسوية. وهي شر أنواع التدليس، وحينئذ فهو تحقق الإرسال؛ لا أنه يوهم عدم الاتصال.

وكذا لا يقبل الطعن بالتلبيس: وهو أن يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه، والحال أن في هذه الكنية يشتركه غيره أو يذكره بصفة ليست بمشهورة، وذلك مثل أن يقول سفيان الثوري: حدثني أبو سعيد، وهو كنية الحسن البصري والكلبي، وقد يروى عنهما جميعاً، وأبهمه من غير بيان ليعلم أنه الأول، فيكون الحديث به صحيحاً؛ لأنه ثقة أو الثاني، فيكون الحديث به ضعيفاً؛ لأنه غير ثقة.

وقد عد بعضهم هذا النوع جرحاً، والصحيح أنه ليس بجرح.

والتلبيس نوع من التدليس عند أهل الحديث إلا أن ذلك يسمى عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الإسناد.

---

1 ساقط في م.

وكذا لا يقبل الطعن بركض الدابة، وهو حثها على العدو، فهو لا يصلح جرحاً؛ لأن ذلك من أسباب الجهاد.

وكذا بالمزاح؛ لأنه أمر ورد به الشرع؛ لأن النبي عليه السلام كان يمازح ولا يمازح إلا حقّاً.

وكذا بحداثة السن، وهي الصغر عند التحمل؛ لأن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الإتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الأداء بعد البلوغ في الكبر.

وكذا بعدم الاعتياد بالرواية، وهذ لا يوجب جرحاً؛ لأن المعتبر هو الإتقان، وربما يكون إتقان من لم يكن اعتياده بالرواية أكثر من الذي اعتاده كأبي بكر رضي الله عنه في الصحابة وكأبي حنيفة في الأئمة.

وكذا باستكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق أبي يوسف أنه كان إماماً حافظاً إلا أنه اشتغل بالفقه.

وهذا لا يصلح جرحاً؛ لأن ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن، فكيف يصلح جرحاً؛ لأنه ظاهر الفساد.

والله رؤوف بالعباد وسبحان من أقام العباد (فيما)[1] أراد.

فصل {في التعارض بين النصوص وترجيحها}

اعلم أنه قد يقع التعارض بين حجتين فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فلا بد من بيانه.

وأما التعارض بين الأدلة على وجه الحقيقة فغير واقع في كلامه سبحانه؛ لأن ذلك من أمارات العجز تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

فركن المعارضة: تقابل الحجتين على السواء؛ لأن التقابل لا يقع بين القوي والضعيف.

فالمشهور لا يقابل المتواتر.

وخبر الواحد لا يقابل المشهور.

فلا بد أن لا يكون لأحدهما مزية على الآخر في حكمين متضادين.

وشرطها: اتحاد المحل؛ لأنه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح، فإنه يوجب الحل في الزوجة، والحرمة في أمها.

واتحاد الوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين مختلفين كحركة الخمر بعد حلها،

---

1 ساقط في ل.

وكحل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عنده.

مع تضاد الحكم من جهة النفي والإثبات ككراهية البيع عند النداء وجوازه في نفسه.

فإن الأول من جهة الإعراض عن سماع الذكر، والثاني من جهة اجتماع الشرائط الصحة.

(وَإِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ) أي تقابل الدليلين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما (بَيْنَ الْحُجَجِ) أي في نظر المجتهد.

(فَحُكْمُهُ) أي حكم وقوع التعارض: (بَيْنَ الآيَتَيْنِ الْمَصِيرُ إِلَى السُّنَّةِ) أي إن وجدت؛ لأنهما تساقطتا لامتناع العمل بإحديها لعدم الأولوية، فيصار إلى ما بعدهما من الحجة، وهي السنة؛ لأنها خلف عن الكتاب، ومبينة له في جميع الأبواب.

لكنها على الترتيب: فيصار إلى المتواتر منها، ثم إلى المشهور، ثم إلى خبر الواحد المعروف بالفقه والتقدم في الاجتهاد.

مثاله قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: 20] وقوله: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: 204].

فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي.

والثاني ينفي وجوبها؛ إذ كلاهما وردا في الصلاة عند عامة أهل التفسير كما بينه الطحاوي في الأحكام، فيصار إلى الحديث، وهو ما رواه ابن منيع بسند الصحيحين عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» ورواه ابن ماجه عن جابر رفعه إلا أن فيه جابر الجعفي، وهو ضعيف، ولكن توبع عليه، وتعددت طرقه، وله شواهد، وكذا قوله عليه السلام فيما رواه مسلم في الحديث المعروف: «وإذا قرأ فانصتوا»، ولا يعارضهما قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة من أصحاب الكتب الستة: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»؛ لأنه يحتمل في نفسه أن يراد به نفي الفضيلة مع إمكان تخصيص النفي بالإمام والمنفرد أو بالصلاة السرية كما ذهب إليه مالك ومحمد من أصحابنا.

وبهذا المذهب يجمع بين الأحاديث المتعارضة في هذا الباب، والله أعلم بالصواب؛ إذ روى ابن حبان أنه عليه السلام أمر المؤتمين بقراءة الفاتحة فيحمل على الصلاة السرية جمعاً بين الأدلة.

(وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيرُ إِلَى قَوْلِ الصَّحَابَةِ) أي عند من يوجب تقليد الصحابة، فقدم على القياس مطلقاً، كما قال فخر الإسلام، وفيما لا يدرك بالقياس كما قال الكرخي.

وأما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي.

وعند الشافعي يصار إلى القياس مطلقاً.

(أَوِ الْقِيَاسِ) أي إن لم يوجد قول الصحابي فالمصير إلى القياس على حسب اختلاف العلماء، فيتحرى فيهما حتى يظهر وجه أولوية أحدهما.

مثاله ما روى النعمان بن بشير: «أن النبي ﷺ صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوع وسجدتين».

وفي رواية: «بركوعين وسجدتين» أي في كل ركعة مع ما روت عائشة رضي الله عنها: «أنه ﷺ صلاها ركعتين بأربع ركعات، وأربع سجدات».

فيتعارضان فيصار إلى القياس، وهو اعتبار صلاة الكسوف بسائر الصلوات مع أنه روى ثلاث ركوعات، وأربع ركوعات، وخمس ركوعات على أن صلاة الكسوف لم تقع متعددة في زمنه عليه السلام، فبطل قول الرهاوي.

والحق أنه ليس من التعارض في شيء لإمكان التوفيق، لكن معلوميته على سبيل الفرض.

ثم عند العجز عن المصير إلى دليل آخر يجب تقرير الأصول، وهو العمل بالأصل، وإبقاء كل واحد من الأمور التي وقع فيها التعارض على ما كان في الأصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فيه.

أما تعارض الدلائل فكما روى جابر أنه ﷺ سئل أيتوضأ بماء أفضلت الحمر؟

قال: نعم.

وروى أنس أنه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الأهلية، وقال أنها رجس.

وهذا يدل على نجاسة سؤره.

والحديثان ذكرهما البيهقي في الأخبار التي تعارضت في السؤر، لكن فيه بحث.

فإن خبر جابر صريح في الطهارة، وخبر أنس رضي الله عنه دلالة، وهي لا تقاوم الصريح.

فالأولى أن يمثل بحديث جابر المتفق على صحته: «أنه عليه السلام نَهى عن لحوم الحمر الأهلية» مع ما أخرجه أبو داود عن غالب بن جر قال كان رسول الله ﷺ: «حرم لحوم الحمر الأهلية»، فأتيت النبي ﷺ، فذكرت له القصة.

فقال عليه السلام: «أطعم أهلك من سمين حمرك» فوقع الاشتباه في لحمه، فيلزم منه الاشتباه في سؤره؛ لأنه متولد منه، لكن فيه أيضاً أنه لما رجح حرمة لحمه، فكان ينبغي أن يقال بنجاسة سؤره، ولعله منعهم عن ذلك طهارة عرقه. وإذا ثبت أنه عليه السلام ركبه عريانا وسيأتي تحقيقه.

وأما تعارض أقوال الصحابة فكما قال ابن عمر سؤر الحمار نجس، وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر.

وفيه أثر ابن عمر رواه ابن أبي شيبة وغيره وهو على الأصل من أن لعابه مستجلب من لحم نجس، وأثر ابن عباس لم يحفظه له سند.

وأما تعارض الأقيسة فيه فإنه لم يكن إلحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهراً؛ لأن الضرورة في العرق أكثر، ولم يكن إلحاقه للبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجساً لوجود أصل الضرورة في السؤر دون اللبن.

وكذا لا يمكن إلحقاه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجساً لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطاً في الدور، والكلب ليس كذلك، ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهراً؛ لأن الضرورة في الهرة أكثر لدخولها المضائق التي لا يدخلها الحمار.

فعند العجز عن الترجيح بأحد الأدلة وجب المصير إلى تقرير الأصل، وهو طهارة الماء وحدث المتوضيء، فلا ينجس ماء أصابه، ولا يرفع الحدث باستعماله، ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك من الماء أهو وصف الطهارة أو وصف الطهورية؟

فقيل: بالأول، وهو ضعيف.

وقيل: بالثاني، وهو الصحيح.

ولهذا لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل رأسه بعد ما توضأ به.

ولو كان الشك في طهارته لوجب غسل رأسه بعد ما توضأ به، هكذا قالوا.

وقيل: فيه نظر، فإن الغسل لا يجب مع الشك في النجاسة فضلاً عن الشك في الطهارة، والرأس طاهر بيقين، فلا يتنجس بالشك؛ إذ اليقين لا يزول بالشك، فلا يجب غسله؛ لأن وجوب غسله إنما يثبت بيقين النجاسة، فوجب استعماله، وضم التيمم إليه احتياطاً، فحكمه ليس بمجهول كما فهم الإمام أبو طاهر من تسمية سؤر الحمار مشكوكاً ومشكلاً؛ لأن الشك ليس من أحكام الشرع، بل حكمه معلوم، وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه، وضم التيمم إليه.

(وَبَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ) أي وحكم التعارض إذا وقع بين قياسين أنه (إِنْ أَمْكَنَ تَرْجِيحِ أَحَدِهِمَا عُمِلَ بِهِ) أي بأحدهما المرجح (منهما)[1].

كقولنا: في مسح الرأس أنه مسح، فلا يسن تكرارها كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة،

1 ساقط في م.

فإنه يكون بوصف الكثرة أثبت وأولى من قول الشافعي أنه ركن فيسن تكراره كالغسل (وَإِلاَّ) أي وإن لم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر (فَيَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ) لأن أحد القياسين حق عند الله تعالى يقيناً، وكل واحد منهما حجة في حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ.

ولا يتساقطان بالتعارض؛ لأنهما لم يبق بعد القياس دليل شرعي يصار إليه.

وعند العجز عن المصير إلى دليل يجب تقرير الأصول، وهو إبقاء ما كان على ما كان.

وقد قال عليه السلام: «استفت قلبك، وإن أفتاك المفتون»، فشهادة القلب مرجحة لحكم الرب فاندفع كلام ابن الملك، فيضطر العمل باستحصاب الحال الذي ليس هو بدليل، فإن لقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه ظاهراً كما يدل عليه قوله عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله».

وعند الشافعي: يعمل بأيهما شاء، شهد بذلك قلبه أو لم يشهد به.

ولهذا صار له في مسألة قولان أو أقوال.

وأما الروايتان اللتان روينا عن أئمتنا في مسألة واحدة، فإنهما كانتا في وقتين:

فإحداهما صحيحة.

والأخرى فاسدة.

ولكن لم تعرف الأخيرة منهما، كذا ذكره ابن الملك[1].

وفيه بحث، فإن القلب قد تنقلب كما في مسألة التحري إلى جهة القبلة.

فالأظهر أن اختلاف أقوال الأئمة محمول على اختلاف انقلاب الحال عند النظر في الأدلة.

وبه اندفع قول الرهاوي.

وإذا عمل بأحد القياسين لم يجز له أن يتركه، ويعمل بالآخر إلا بدليل فوق التحري بأن ثبت نص بخلاف ذلك القياس؛ لأنه لما ثبت نص بخلافه ظهر خطؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم مضى بالاجتهاد، باجتهاد مثله لرجحان الأول بواسطة العمل به، انتهى.

ولا يخفى أن بعد وجود النص تخرج المسألة عما نحن فيه.

فلا يبعد أن يعمل بأحدهما في حادثة، وبالأحرى في أخرى.

نعم، إذا تأيد أحدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له أن يصير إلى الآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول فتأمل.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 675-676.

{وجوه التخلص عن المعارضة}

ثم التخلص عن المعارضة:

1 ـ قد يكون من قبل الحجة بأن لا يستويان كقوله عليه السلام: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»، لا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشاهد ويمين[1]؛ لأن الأول حديث مشهور، والثاني خبر الواحد.

2 ـ وقد يكون من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا، والآخر حكم العقبي كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة، فإن التي في البقرة، وهو قوله تعالى: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [البقرة: 225]، توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب أي مقصودة، فيتحقق المؤاخذة في الغموس.

والآية التي في المائدة: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ﴾ [المائدة: 89]، تقتضي أن لا يتحقق المؤاخذة في الغموس؛ لأن الأيمان على نوعين:

1 ـ منعقدة فيها مؤاخذة.

2ـ ولغو لا مؤاخذة فيها.

والغموس ليست بمنعقدة، فكانت لغواً، اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه، وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة؛ لأنها شرعت لتحقيق البر، ولا يتصور ذلك في الغموس، فكانت لغواً، فتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس.

فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بأن يقال: المؤاخذة في آية البقرة مطلقة، والمطلق ينصرف إلى الكمال، فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة.

والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة في الدنيا بالكفارة.

3 ـ وقد يكون من قبل الحال، بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة أخرى كما في قوله تعالى ﴿يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: 222] بالتخفيف والتشديد.

فإن القراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على أكثر مدة الحيض أو أقلها.

والقراءة بالتشديد تقتضي أن لا يحل القربان قبل الإغتسال، فيقع التعارض ظاهراً، لكنه يرتفع باختلاف الحالين بأن تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على أكثر المدة؛ لأنه انقطاع بيقين.

---

1 لانتفاء المساواة.

والقراءة بالتشديد على أقل المدة؛ لأن الانقطاع لا يثبت فيه بيقين؛ لأن الدم ينقطع مرة، ويدر أخرى، ولو في مد العادة، والكل حيض إذا كان دون العشرة، فلا بد له من مؤكد لجانب الانقطاع، وهو الاغتسال أو ما يقوم مقامه وهو أن يصير الصلاة ديناً في ذمتها، بأن انقطعت في آخر الوقت كما في الكافي فطهرت حكماً على ما في الهداية.

فعلم بهذا أن حل القربان لا يتوقف على مضي وقت كامل الصلاة كما أنه تؤديه عبارة القدوري وأتباعه.

هذا واتفاق القراء على يطهرن حيث لم يقرأ أحد طهرن يدل على أن المراد بقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: 222] يغتسلن مطلقاً، كما قال به مالك والشافعي وأحمد وزفر وعطاء ومجاهد.

4ـ وقد يكون من قبل اختلاف الزمان صريحاً أو دلالة.

فالأول قوله تعالى: ﴿وَأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4]، فإنها نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ [البقرة: 234]، فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها.

فقال علي كرم الله وجهه: تعتد بأبعد الأجلين أي بأطول العدتين جمعاً بين (الآيتين)[1] لعدم ظهور ترجيح أحد الحكمين احتياطاً.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه تعتد بوضع الحمل. وقال: من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة على ما رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه بلفظ: «لاعنته».

ورواه البخاري بدون «لاعنته» محتجّاً بها على رضي الله عنه، ولم ينكره علي، فثبت أنه كان معروفاً بينهم أن المتأخر ناسخ، فيكون عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً بوضع الحمل ولا معنى للجمع بين العمل بالناسخ والمنسوخ بعد معرفة الناسخ، فالعمل على قول ابن مسعود إجماعاً.

وأما الثاني: وهو الدلالة حكماً إذا اجتمع الخطر والإباحة نحو ما روي أن النبي عليه السلام: «نَهى عن أكل الضب»، وروي: «أنه رخص فيه».

---

1 وفي ل: الأجلين.

وكما روي عنه من تحريم الحمر الأهلية مع ما روي أنه رخص من إباحتها.

وكما روي عنه من إباحة الضبع مع ما روي عنه من النهي عنها.

فإنا نعلم أنهما وجدا في زمانين، فالحاظر جعل آخراً ناسخاً للمبيح تقليلاً للنسخ؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة، فلو جعلنا المبيح متأخراً يلزم تكرار النسخ؛ لأن الخاطر يكون ناسخاً للإباحة الأصلية، ثم المبيح يكون ناسخاً للحظر، فيلزم التكرار. ولو جعلنا الحاظر متأخراً لا يلزم إلا نسخ واحد، وهو تغيير الأمر الأصلي؛ لأن المبيح يكون مقرراً للإباحة الأصلية لا ناسخاً لها، ثم ينسخ بالمحرم، فلا يتكرر النسخ، فجعل الحاظر آخراً أولى لكونه متنفعاً به، والآخر محتملاً خلافاً لابن أبان وأبي هاشم حيث قالا بأنهما يطرحان ويرجع إلى غيرهما من الأدلة كالغرقي والهدمي إذا لم يعلم السابق بينهما موتاً.

والجواب: أنهما طرحا ورجع إلى دليل غيرها، وهو الإباحة الأصلية، ولعلهما لم يقولا بذلك.

فإن فيه ثلاثة مذاهب:

الأول: أن الأصل في الأشياء الإباحة لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: 29].

الثاني: أن الأصل فيها الحظر؛ لأنها مملوكة لله تعالى، وأن التصرف في ملك الغير لا يجوز إلا بإذنه، (ودفعه)[1] ظاهر بأن الإذن مستفاد من الآية.

الثالث: التوقف؛ لأن العقل لا حظ له في معرفة الأحكام، فيتوقف فيه إلى أن يرد الشرع بالإباحة والحرمة.

وفيه بحث؛ لأن الشرع والنقل ورد بالإباحة المطلقة، ثم جاء بالحرمة المقيدة في بعض الأشياء، فإذا لم توجد المقيدة، فيرجع الحكم إلى المطلقة.

ثم المثبت وهو الذي يثبت أمراً عارضاً أولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الأمر الأول عند الكرخي وأصحاب الشافعي؛ لأن المثبت يخبر عن حقيقة، والنافي اعتمد الظاهر.

وعند عيسى بن أبان يتعارضان؛ لأن ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي، فيتعارضان، ويطلب الترجيح بوجه آخر.

ويؤيد الأول مسالة خيار العتاقة، وهي ما إذا أعتقت الأمة المنكوحة، وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما إذا كان زوجها عبداً خلافاً للشافعي.

---

1 وفي ل: وورد.

فإن حديث بريرة، وهي مكاتبة عائشة، روي أنها أعتقت وزوجها عبد، وروي أنها أعتقت وزوجها حرٌّ، فأخذ أئمتنا بالمثبت.

ويؤيد الثاني مسالة النكاح للمحرم، فإنه يجوز عندنا خلافاً للشافعي، فإنه روى ابن عباس أن النبي ﷺ: «تزوج ميمومة وهو محرم»، وهذا ناف؛ لأنه يبقي على الأمر الأول، فإن الإحرام كان ثابتاً قبل التزوج.

وروى زيد بن الأصم أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال ـ أي خارج عن إحرامه ـ وهو مثبت؛ لأنه يدل على أمر عارض.

لكن أئمتنا جعلوا رواية ابن عباس أولى من رواية ابن الأصم؛ لأنه لا يعدل ابن عباس في الضبط والإتقان فرجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه، فسكت الزهري ولم ينكر عليه.

وكذا المذهب المنصور عندنا: أن يقدم الحديث بفقه الراوي على علو السند أيضاً كما هو مقرر في محله، وما يدل عليه مناظرة أبي حنيفة مع الأوزاعي، وهي مشهورة، وفي الكتب المبسوطة مذكورة.

وأما إذا أخبر مخبر بنجاسة الماء، والآخر بطهارته أو أخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة، والحل ناف؛ لأنه ينفي العارض وهو النجاسة والحرمة، ويبقى الأمر الأصلي، والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت؛ لأنه يثبت أمراً عارضاً فحيث تعارضا يعمل بما هو الأصل، وهو الطهارة في الماء، والحل في الطعام؛ لأن الاستصحاب وإن لم يصلح أن يكون حجة لكن يصلح أن يكون مرجحاً، فيرجح النافي به.

ثم الترجيح لا يقع بكثرة عدد الرواة، ولا بذكورة الراوي وحريته عند العامة.

وقيل: يقع الترجيح بكثرة الرواة؛ لأن قول الجماعة أقوى في إفادة الظن وأبعد عن السهو من قول الواحد، وعليه المحدثون، ولذا قدم الحديث المتفق عليه على المنفرد بأحدهما مع أن كلاًّ منهما صحيح.

وللعامة أن كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الآحاد إلى التواتر والشهرة.

ألا ترى أن المناظرات جرت من وقت الصحابة إلى يومنا هذا بأخبار الآحاد، ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة، ولا بالذكورة، ولو كان صحيحاً لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط.

قال شمس الأئمة السرخسي: والذي يصح عندي أن هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول أبي حنيفة ومحمد وأبي يوسف خلافه.

فقد ذكر محمد في السير الكبير: أن أهل العلم ثلاث فرق:

1 ـ أهل الشام.

2 ـ وأهل الحجاز.

3 ـ وأهل العراق.

فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول أخذت بذلك، وتركت ما تفرد به فريق واحد.

والصحيح: قول العامة؛ لأن الحق يحتمل أن يكون مع القليل، قال تعالى: ﴿مَا يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾ [الكهف: 22].

وقال الحماسي

تعيرنا إنا قليل عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل

وقال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ [ص: 24]، و﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: 13]، ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾ [الواقعة: 14].

ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور؛ لأنا لا نرجحهما بزيادة العدد، بل بدخولهما في حد العيان، ولهذا لا يرجح متواتر على آخر.

فإن قيل: قد اعتبر النبي عليه السلام الترجيح بالكثرة كما في خبر ذي اليدين حيث توقف حتى أخبره أبو بكر وعمر؟

فالجواب: أن هذا ليس تعارضاً وترجيحاً، بل النبي ﷺ إنما توقف في قبول خبر الواحد بتجويز الغلط عليه، والتردد في صدقه والكلام في ترجيح ما يرويه الاثنان على ما يرويه الواحد إذا تساويا.

(وَإِذَا كَانَ فِي أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ زِيَادَةٌ) أي لم تكن في الآخر (وَالرَّاوِي وَاحِدٌ) جملة حالية (يُؤْخَذُ بِالْمُثْبِتِ لِلزِّيَادَةِ) أي يحمل المطلق على المقيد؛ لأن راويهما واحد.

لك أن تقول: إن المطلق لا يحمل على المقيد كما هو مسطور في أصول شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام.

فإن المذكور في المبسوط يجوز ذلك عند العراقيين.

مثاله ما روى ابن مسعود مرفوعاً: «إذا اختلف المتبايعان، والسلعة قائمة تحالفا وترادا» فأخذنا بالمثبت للزيادة، فلا يجرى التحالف إلا عند قيام السلعة، ويحمل حذف الزيادة من بعض الرواة على لقلة الضبط. وهذا ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف.

وأما محمد والشافعي فقالا: يعمل بالحديثين؛ لأن العمل بهما ممكن، فلا يصار إلى الترجيح.

وقد سبق بعض الكلام مما يتعلق بهذا المقام، فتذكر، فإنه من تمام المرام.

وأما قول الرهاوي: «ولفظ التردد لا يدل على قيام السلعة؛ لأن رد القيمة كرد العين»[1] فمدفوع؛ لأن الحمل على الحقيقة أولى؛ ولأنه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وهذا كله إذا كان الراوي في الخبرين واحد.

(وَإِذَا اخْتَلَفَ الرَّاوِي جُعِلَ الْخَبَرُ الْوَاحِدُ) الذي تعددت رواته (كَالْخَبَرَيْنِ) أي في حكمهما (وَعَمِلَ بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ الْوَاقِعَيْنِ الْخَبَرَيْنِ اتِّفَاقاً)؛ لأن الظاهر أنه عليه السلام قالهما في وقتين، فيجب العمل بهما بحسب الإمكان كما هو مذهبنا (عَمَلاً بِأَنَّ الْمُطْلَقَ لاَ يُحْمَلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِي حُكْمَيْنِ).

مثاله ما روى: أنه عليه السلام: «نَهى عن بيع الطعام قبل القبض»، وروى أنه عليه السلام: «نَهى عن بيع ما لم يقبض» بصيغة العام، فإنا نعمل بهما، ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض.

وقيدنا بالعروض لإخراج العقار، فإنه يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافاً لمحمد وأبي يوسف أولاً وزفر عملاً بالإطلاق.

ولعل وجه الفرق في المعقول: أن القبض محمول على المنقول.

هذا إذا تعارض (خبر)[2] بالترجيح، والرجحان بما هو بالذات أولى بالاعتبار (من الرجحان)[3] بما هو في الحال كابن ابن أخ وبنت بنت أخ، فإن الأولى أرجح بالذات، وهو الذكورة، والآخر بالحال، وهو القرب (إلى)[4] الميت.

فصل {في وجوه أقسام البيان}

(وَهَذِهِ الْحُجَجُ) أي الأدلة التي مر ذكرها من الكتاب والسنة وأقسامهما كالخاص والعام وأمثالهما (تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ) أي إظهار المراد.

{بيان التقرير}

(وَيَكُونُ) البيان تارة (لِلتَّقْرِيرِ: وَهُوَ تَأْكِيدُ الْكَلاَمِ بِمَا يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْمَجَازِ) كقوله تعالى: ﴿وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: 38]. فإن الطائر قد يستعمل في غير حقيقته، فيقال: للبريد طائر

---

1 حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ص 687.

2 وفي ل: ضرب.

3 ساقط في ل.

4 وفي م: من.

لإسراعه في مشيه، وكذا يطير، فإنه يقال: فلان يطير همته.

فقوله: «بجناحيه» تقرير لموجب الحقيقة وقطع لاحتمال المجاز.

(أَوِ الْخُصُوصِ) أي واحتمال الخصوص كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30، ص: 73]، فإن اسم الجمع[1] شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض، وبقوله: «كلهم» قرر معنى العموم، وقطع احتمال إرادة الخصوص.

(وَيَصِحُّ) أي بيان التقرير (مَوْصُولاً وَمَفْصُولاً) كما بعده من البيان، فكان الأولى أن يذكره بعدهما، ويقول كأصله ويصحان موصولاً ومفصولاً، لكن عند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك إلا موصولاً فلعله تركه (لذلك)[2].

والحاصل: أن بيان التقرير يصح موصولاً ومفصولاً (عنه إلى وقت الحاجة)[3] بالاتفاق؛ لأنه مقرر للظاهر، وموافق له، فلا يفتقر إلى التأكيد بالاتصال.

وأما بيان التفسير فكذلك عند العامة يصح موصولاً بالمبين ومفصولاً عنه إلى وقت الحاجة إلى الفصل.

وعند بعض المتكلمين كالجبائي وعبد الجبار وأبي هاشم ومن تابعهم والظاهرية والحنابلة وبعض الشافعية لا يصح بيان التفسير إلا موصولاً بالمبين، ويرد قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 19].

{بيان التفسير}

(وَلِلتَّفْسِيرِ) أي ويكون البيان تارة للتفسير، وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي.

(وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ) كان الأولى أن يقول: كبيان المجمل.

مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[4]، فإنه مجمل لحقه البيان بالسنة.

(وَالْمُشْتَرَكِ) نحو قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، فالقرء مشترك بين الطهر والحيض، فبين السنة أن المراد به الحيض حيث قال عليه السلام: «طلاق الأمة اثتنان، وعدتها حيضتان».

---

1 أي الملائكة اسم الجمع.

2 ساقط في ل.

3 ساقط في م.

4 سورة البقرة: 43، 83، 110، سورة النساء: 77، سورة النور: 56، سورة المزمل: 20.

{بيان التغيير}

(وَلِلتَّغْيِيرِ) أي وقد يكون البيان أيضاً للتغيير (وَهُوَ التَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ) كـ«أنتِ طالق إن دخلت الدار»، (وَالاسْتِثْنَاءِ) وبالاستثناء كما لو قال: «له علي ألف إلا مائة».

وكونه للتغيير؛ لأنه أبطل الإيقاع، وصَيَّرَهُ يَميناً في الشرط، وأبطل الكلام في حق المائة في الاستثناء.

ولكن الإبطال بيان مجازاً، من حيث إنه بين أنه حلف لا تطليق، وإنه عليه تسعمائة لا ألفاً إلا أن في الاستثناء يبطل بعض الكلام، وفي التعليق كله، وهذا ما ذهب إليه صدر الإسلام.

وذهب غيره إلى أن التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان.

وقد أجمع أهل العربية على أن الاستثناء من النفي إثبات، وبالعكس.

وأيضاً لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيداً تامّاً.

(وَيَصِحُّ) أي بيان التغيير (مَوْصُولاً فَقَطْ) بإجماع الفقهاء.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه يصح مفصولاً لما روي أنه عليه السلام قال: «لأغزون قريشاً ثم قال بعد سنة إن شاء الله»[1].

واحتج الفقهاء بأن النبي ﷺ قال: «من حلف على يمين، فرأى غيرها خيراً منها فليكفر»[2] الحديث، عين التكفير لتخليص الحالف، ولو صح الاستثناء منفصلاً لقال: «فليستثن وليأت بالذي هو خير منها».

والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي.

قلت: وعلى تقدير صحته محمول على أن قوله: «إن شاء الله» متعلق بمقدر يكون من قوله الظاهري أو الباطني حينئذ تأكيداً لقوله الأول لا أنه الاستثناء منه، فتأمل.

ثم اعلم أن ابن عباس كان يقول بصحة الاستثناء منفصلاً عن المستثنى منه، وإن طال الزمان، وبه قال مجاهد.

وفي بعض الروايات عنه: أنه قدر زمان الطول لستة، فإن استثنى بعدها بطل، وجاء

---

1 أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الأيمان والنذور (باب الاستثناء في اليمين بعد السكوت) بلفظ: «والله لأغزون قريشا والله لأغزون قريشا والله لأغزون قريشاً، ثم قال: إن شاء الله».

2 أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الأيمان (باب نذر من حلف يمينا فرأى غيرها خيراً منها أن يأتي الذي هو خير ويكفر عن يمينه)، والترمذي في سننه في النذور والأيمان (كفارة قبل الحنث)، والنسائي في كتاب الأيمان والنذور (كفارة قبل الحنث)،

عند التقدير بستة أشهر (أو بشهر)[1].

وعن أبي العالية أنه مقدر بأربعة أشهر.

وعن الحسن وعطاء وطاوس بالمجلس، وبه قال ابن حنبل.

وقال بعض المالكية: أنه يصح انفصاله لفظاً مع اتصاله نية عند التلفظ بالمستثنى منه، وتبين المضمر، وهو التكلم فيما بينه وبين الله سبحانه.

وإذا تعقب الاستثناء جملاً متعاطفاً بعضها على بعض بالواو[2] ينصرف إلى الأخيرة، فهو ما يليه عندنا لظهور ذلك.

فإن الأصل عدم الاستثناء؛ لأنه يخرج أصل الكلام من أن يكون عاملاً في جميعه.

وإنما وجب رجوع الاستثناء إلى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه. وقد اندفعت الضرورة بصرفه إلى الأخيرة بخلاف الشرط؛ لأنه مبدل[3]، فلا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملاً، وإنما يتبدل به الحكم؛ لأن مقتضى قوله: «أنت حر» نزول العتق في محله، وبذكر الشرط يتبدل ذلك؛ لأنه يبين أنه ليس بعلة للحكم قبل الشرط، ومطلق العطف يقتضي الاشتراك، فلهذا أثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره حتى يتعلق الكل به كما لو قال: «عبدي حر، وامرأتي طالق، وعلي حج إن دخلت هذه الدار»، فإن قول الرجل: «أنت طالق» يقتضي وقوع الطلاق في الحال.

وإذا اتصل الشرط إليه غير الحكم إلى وقت الدخول.

وعند الشافعي ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد: «علي ألف درهم، ولبكر علي ألف درهم، ولخالد علي ألف درهم إلا ستمائة» كما أن الشرط ينصرف إلى جميع ما سبق.

وأما إذا لم تكن الجمل متعاطفة، أو كانت متعاطفة بغير الواو، فإنه لا خلاف في صرف الاستثناء إلى الكل.

ففي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 4-5] الآية، يتعلق الاستثناء بالجملة الأخيرة، لا بما قبلها خلافاً للشافعي، فإن عنده يتعلق بهما.

---

1 ساقطة في ل.

2 أي بواو العطف.

3 للحكم المتقدم.

فيتفرع عليه أنه لا تقبل شهادة المحدود في القذف عندنا، ولو بعد التوبة الماضية للفسق خلافاً له مع الاتفاق على أن الاستثناء هنا لا يرجع إلى الجملة التي فيها الأمر بالجلد لكونه حق الآدمي، فلا يسقط بالتوبة.

{تخصيص العام}

وتخصيص[1] العام ابتداء مثل هذا النوع، يصح موصولاً فقط.

فعندنا وعند بعض أصحاب الشافعي: لا يقع متراخياً[2].

وعند أكثر أصحاب الشافعي[3]: يجوز ذلك.

وكذا عند بعض أصحابنا والأشعرية والمعتزلة: يجوز الخصوص متراخياً[4].

فبيان بقرة بني إسرائيل من قبيل تقييد المطلق[5]، وليس من قبيل تخصيص العام؛ لأن النكرة في موضع الإثبات تخص، فلا تحتمل التخصيص، فكان تقييد المطلق نسخاً، فلذلك صح متراخياً، فلا يصح الاستدلال به على جواز تخصيص العام متراخياً.

واعترض بأنه يؤدي إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعاً؛ إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان.

وأجيب: بأنهم علموا أن الواجب عليهم بقرة مطلقة، والتردد إنما هو في التغيير، ولهذا قال ابن عباس: «لو ذبحوا أدنى بقرة أجزأهم، ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم».

والأهل لم يتناول الابن؛ لأنه خص بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: 46]؛ لأن المراد به أهل دينه لا نسبه، فيكون الأهل مشتركاً؛ لأنه احتمل الأهل من حيث النسب، والأهل من حيث الدين.

---

1 إن التخصيص أيضاً من بيان التغيير.

2 بمعنى أن دليل الخصوص إذا ورد متراخياً لا يكون بياناً لكون المراد من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخاً للحكم مقتصراً على الحال، فيستمر أن العام لا يصير به ظنياً؛ لأن ضرورته ظنياً، إنما هو باعتبار احتمال خروج أفراد عنه بالتعليل، ودليل النسخ لا يقبل التعليل.

3 أي أكثر أصحابه.

4 كما يجوز فوراً بمعنى أنه بيان وتفسير للعام.

5 لأن البقرة نكرة في موضع الإثبات، فتكون خاصة، والخاص لا يحتمل التخصيص، وتقييد المطلق نسخ عندنا، فكذلك صح التقييد متراخياً عن مقيده؛ لأن النسخ لا يجوز إلا متراخياً اتفاقاً.
والحاصل: أن المطلق عام عند الخصم، خاص عندنا.

فبين الله تعالى أن المراد منه الأهل من حيث المتابعة، فإن الابن الكافر ليس من أهله.

وتأخير البيان في المشترك جائز.

وإنما قال نوح: إن ابني من أهلي لظنه أنه آمن حين دعاه بقوله: ﴿يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ [هود: 42].

فلما وضح له أمر ابنه بنفيه عن أهله أعرض عنه، وقال: ﴿إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ [هود: 47] الآية.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 98]، لم يتناول عيسى عليه السلام؛ لأن «ما» يختص بما لا يعقل، فلا يكون متناولاً لهم، لا أنه عام لحقه خصوص متراخ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: 101].

فإنه لما نزل جاء عبد الله ابن الزبعري إلى رسول الله ﷺ فقال: يا محمد أليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله، أفتراهم يعذبون في النار، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: 101] الآية.

وفي رواية: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 98].

قال ابن الزبعري: أنت قلت ذلك؟

قال: نعم.

فقال: اليهود عبدوا عزيراً، والنصارى المسيح، وبنو مليح: عبدوا الملائكة.

فقال عليه السلام: «بل عبدوا الشياطن التي أمرتهم بذلك»، فأنزل الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: 101]، يعني عزيراً والمسيح والملائكة.

وكان سؤال ابن الزبعري بناء على ظنه أو جهله أن «ما» ظاهرة فيمن يعقل.

ولهذا روي أنه عليه السلام قال: «ما أجهلك بلغة قومك، أما علمت أن «ما» لما لا يعقل، و«من» لمن يعقل، كذا في شرح أصول ابن الحاجب.

والحاصل: أن الآية الثانية وقعت بياناً للمرام لا أنه تخصيص للعام.

{بيان الضرورة}

(وَلِلضَّرُورَةِ) أي وقد يكون البيان لأجل الضرورة (وَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ) أي للبيان؛ إذ الموضوع للبيان هو النطق، وهذا لم يقع البيان به، بل بالسكوت عنه، فوقع البيان إذن بما لم يوضع للبيان.

وبيان الضرورة أقسام أربعة:

1 ـ قسم: يكون في حكم النطق كقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: 11]، فإن صدر الكلام، ـ وهو قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: 11] ـ أوجب الشركة المطلقة من جهة أن الميراث أضيف إليهما من غير بيان نصيب كل منهما.

ثم تخصيص الأم بالثلث صار بياناً لكون الأب يستحق الباقي ضرورة لعدم تصرف آخر سواه، فيكون الباقي للأب ثابتاً بالمجموع من إثبات الشركة بين الأبوين، وبيان نصيب الأم، والسكوت عن نصيب الأب؛ إذ هو في قوة أن يقال: «فلأمه الثلث، ولأبيه ما بقي».

2 ـ وقسم: يثبت بدلالة حال المتكلم، وهو مجاز بدلالة حال الساكت الشاهد، وكأنه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلماً كذا ذكره بعض المحققين، كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه من قول أو فعل عن التغيير. فذلك يدل على حقية ذلك الأمر لقوله عليه السلام: «الساكت عن الحق شيطان أخرس»[1].

فكذلك سكوت الصحابة، وذلك مشروط بشرطين:

1 ـ القدرة على الإنكار.

2ـ وكون الفاعل مسلماً؛ لأنه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود إلى الكنيسة لا يكون بياناً لشرعيته.

مثاله: ما روي أنه أبقت أمة وأتت بعض القبائل، فتزوجها رجل من بني عذرة، فولدت أولاداً، ثم جاء مولاها، فرفع ذلك إلى عمر، فقضى بها لمولاها، وقضى على الأب أن يفدي الأولاد.

وقد شاور عليّاً، وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور، ولم يقض برد قيمة المنافع، ولو كانت واجبة لما حل الإعراض عنه بعد ما رفعت إليه القضية، فحل ذلك محل الإجماع على أن المنافع لا تضمن بالإتلاف المجرد عن العقد أو شبهته بدلالة حالهم، فإن الموضع موضع الحاجة إلى البيان؛ لأن المستحق طالب حكم الحادثة، وهو جاهل به، وكانت هذه الحادثة أول حادثة وقعت بعد رسول الله ﷺ مما لم يسمعوا فيها نصّاً، فكان يجب عليهم البيان والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي، والله المستعان.

وكذا سكوت البكر البالغة والنكول جعل بياناً.

---

1 لم أجد هذا الحديث في كتب السنة بعد البحث عنه.

3ـ وقسم: يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري ما ليس من ضرورات الخدمة، فإنه يكون إذناً له في التجارة عندنا دفعاً للغرور عن الناس عمن يعامل العبد.

فإن دفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[1]،

---

1 قال الزيلعي في نصب الراية 384/4-386: قال عليه السلام «لا ضرار في الإسلام». قلت: روي من حديث عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وأبي لبابة، وثعلبة بن أبي مالك، وجابر بن عبد الله، وعائشة.

فحديث عبادة: رواه ابن ماجه في سننه في الأحكام أخبرنا أبو المغلس عبد ربه ابن خالد النميري عن الفضيل بن سليمان النميري عن موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة عن جد أبيه عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قضى أن لا ضرر، ولا ضرار، انتهى. قال ابن عساكر في أطرافه: وأظن إسحاق لم يدرك جده، انتهى.

وحديث ابن عباس: رواه ابن ماجه أيضاً أخبرنا محمد بن يحيى عن عبد الرزاق عن معمر عن جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً، قال: لا ضرر ولا ضرار، انتهى. وكذلك رواه عبد الرزاق في مصنفه، وعنه أحمد في مسنده، ورواه الطبراني في معجمه، وله طريق آخر: رواه ابن أبي شيبة حدثنا معاوية بن عمرو حدثنا زائدة عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً؛ وله طريق آخر: أخرجه الدارقطني في سننه في الأقضية عن إبراهيم بن إسماعيل عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً، قال عبد الحق في أحكامه: وإبراهيم بن إسماعيل هذا هو ابن أبي حبيبة، وفيه مقال، فوثقه أحمد، وضعفه أبو حاتم، وقال: هو منكر الحديث، لا يحتج به، انتهى.

وحديث الخدري: رواه الحاكم في المستدرك في البيوع من حديث عثمان بن محمد بن عثمان بن ربيعة بن أبي عبد الرحمن حدثني عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «لا ضرر، ولا ضرار، من ضر ضره الله، ومن شق شق الله عليه»، انتهى. وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، انتهى. ورواه الدارقطني في سننه: «لا ضرر ولا إضرار»، وأخرجه أبو عمر ابن عبد البر في التمهيد عن أبي علي الحسن بن سليمان الحافظ -المعروف بقبيطة- عن عبد الملك بن معاذ النصيبي عن الدراوردي به، قال ابن القطان في كتابه: وعبد الملك هذا لا يعرف له حال، ولا يعرف من ذكره، انتهى. ورواه مالك في الموطأ في كتاب الأقضية عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ﷺ ليس فيه أبو سعيد وعن مالك رواه الشافعي في مسنده، ووهم شيخنا علاء الدين مقلداً لغيره، فعزاه لابن ماجه من حديث الخدري.

وأما حديث أبي هريرة: فأخرجه الدارقطني أيضاً عن أبي بكر بن عياش، قال: أراه عن ابن عطاء عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا ضرر ولا ضرورة»، وأبو بكر بن عياش مختلف فيه.

وأما حديث أبي لبابة: فرواه أبو داود في المراسيل عن واسع بن حبان عن أبي لبابة عن النبي ﷺ قال: «لا ضرر في الإسلام، ولا ضرار»، وذكر فيه قصة.

وأما حديث ثعلبة بن مالك: فرواه الطبراني في معجمه حدثنا محمد بن علي الصائغ المكي حدثنا يعقوب بن حميد بن كاسب حدثنا إسحاق بن إبراهيم، مولى مزينة عن صفوان بن سليم عن ثعلبة بن مالك القرظي رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «لا ضرر، ولا ضرار»، انتهى.

وأما حديث جابر: فرواه الطبراني في معجمه الوسط حدثنا محمد بن عبدوس بن كامل حدثنا حبان بن بشر القاضي، قال: حدثنا حماد بن سلمة عن محمد بن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، انتهى.

وقوله: «من غشنا فليس منا»[1].

وقال الشافعي: لا يكون إذناً له؛ لأن سكوته يحتمل أن يكون للرضاء بتصرفه، وأن يكون لفرط الغيظ، والمحتمل لا يكون حجة.

قلنا: نعم، ولكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضا، والمسألة ظنية، فيجب العمل بمقتضاه دون الاعتقاد بِمبناه.

وكذا سكوت الشفيع جعل تسليماً.

4 ـ وقسم: يثبت ضرورة دفع طول الكلام فيما يكثر استعماله كقوله: «له علي مائة ودرهم»، فإنه جعل العطف بياناً بأن المائة من جنس المعطوف.

وعند الشافعي: يلزمه المعطوف، والقول قوله في بيان المائة؛ لأنها مبهمة، والعطف لم يوضع للتفسير لغة؛ إذ من شرط صحة العطف المغايرة.

ولنا: أن قوله: «ودرهم» جعل بياناً عادة، فإن الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسراً بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه

= وأما حديث عائشة: فأخرجه الدارقطني في سننه عن الواقدي حدثنا خارجة بن عبد الله بن سليمان بن زيد عن أبي الرجال عن عمرة عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «لا ضرر، ولا ضرار»، انتهى. فيه الواقدي ورواه الطبراني في معجمه الوسط حدثنا أحمد بن راشد حدثنا روح بن صلاح حدثنا سعيد بن أبي أيوب عن أبي سهيل عن القاسم بن محمد عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار»، انتهى. وسكت عنه؛ ورواه أيضاً: حدثنا أحمد بن داود المكي حدثنا عمرو بن مالك الراسبي حدثنا محمد بن سليمان ابن مشمول عن أبي بكر بن أبي سبرة عن نافع بن مالك أبي سهيل عن القاسم بن محمد عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار»، انتهى. وقال: لم يروه عن القاسم، إلا نافع بن مالك، انتهى. قال ابن عبد البر: قيل: الضرر، والضرار بمعنى واحد، فيكون الجمع بينهما تأكيداً، وقيل: هما متغايران، فقيل: بمعنى الفعل والمفاعلة، كالقتل والقتال، أي لا يضر أحداً ابتداء، ولا يضاره إن ضاره، وقيل: الضرر الاسم، والضرار الفعل، انتهى.

1 أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الأيمان (باب قول النبي ﷺ من غشنا فليس منا).

وقال العجلوني في كشف الخفاء 2/349-350: «من غشنا فليس منا»، رواه مسلم عن أبي هريرة رفعه، وفيه «ومن حمل علينا السلاح فليس منا»، وعنده أيضاً عنه مرفوعاً: «من غش فليس مني»، قاله حين مَرَّ على صبرة من طعام، وأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابه السماء يا رسول الله. قال: هلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، فذكره. ورواه ابن عنبسة عن العلاء بلفظ: «ليس منا من غش»، وللعسكري عن أبي هريرة بلفظ الترجمة، وزاد قيل: يا رسول الله ما معنى قولك ليس منا؟ فقال: ليس مثلنا. وفي الباب عن أنس وبريدة وحذيفة وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وعلي وغيرهم. ولفظ حديث علي عند العسكري: «ليس منا من غش مسلماً أو ضاره أو ماكره». ولفظ حديث ابن عمر عند القضاعي: يا أيها الناس لا غش بين المسلمين من غش فليس منا. ولفظ حديث أنس عند الدارقطني في الأفراد بسند ضعيف: «من غش أمتي فعليه لعنة الله».

في قولهم: مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك أن الكل دراهم طلباً للإيجاز في المرام عند طول الكلام فيما يكثر استعماله.

وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة أسبابه.

وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله: «له علي مائة وثوب»، فإن الثوب لا يثبت في الذمة إلا سلماً، فلا يكثر وجوبها، فلا يتحقق الضرورة، فلم يجعل الثوب بياناً للمائة اتفاقاً.

وتوضيحه: إن هذا أصل متفق عليه بيننا وبين الشافعي، وإنما خالفَنَا في العدد المبهم إذا عطف عليه ما هو بين في نفسه، وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالقفيز من الحنطة والقنطار من الزيت، هل يكون هذا العطف بياناً للعدد المبهم أو لا.

فعندنا: يكون بياناً له، فيكون من هذا الأصل.

وعنده: لا يكون بياناً له، فلا يكون منه.

فقول القائل: لفلان علي مائة ودرهم أو مائة ودينار أو مائة وقفيز حنطة أو مائة وقنطار زيت؟

يكون عندنا إقراراً بمجموع المقر به من المعطوف والمعطوف عليه من جنس واحد، هو جنس المقر به المعطوف.

وعنده: يكون إقراراً بِمفسر، فيلزمه، وبِمبهم فيلزم تفسيره، فالفارق حينئذ بين المقدرات وغيرها إنما هو العرف.

{بيان التبديل}

(وَلِلتَّبْدِيلِ) أي وقد يكون البيان للتبديل (وَهُوَ) أي التبديل (النَّسْخُ) قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: 101].

وأهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ، فسمي النسخ تبديلاً.

ومعناه: أن يزول شيء، فيخلفه غيره.

وقيل: في فرق بينهما.

إن الأول: رفع الحكم ببدل.

والثاني: تارة يكون بلا بدل كتحريم نكاح الأخت وحرمة الخمر.

وتارة يكون ببدل كانتساخ التوجه لبيت المقدس.

وعلى هذا لا يصح تفسير التبديل بالنسخ؛ لأن الأخص لا يفسر بالأعم.

ويجاب: بأنا لا نسلم الأعمية بل ما قاله الجمهور من التساوي هو الحق.

فإنا نمنع أن تحريم الأخت وحرمة الخمر بلا يدل؛ لأن الخمر كانت أولاً حلالاً، ثم بدل بالحرمة، فهي بدل عن الحل؛ إذ بدل الشيء غيره.

أما ذاتاً أو صفة كما حقق في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ [إبراهيم: 48]، ويؤيده قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 601].

والنسخ اصطلاحاً: أن يدل على خلاف حكم شرعي دليلٌ شرعيٌ متراخ، وهذا في حق البشر.

(وَيُجْعَلُ فِي حَقِّ الشَّارِعِ بَيَاناً لِمُدَّةِ الْحُكْمِ) أي بياناً لانتهاء مدة الحكم[1] (الْمُطْلَقِ) أي عن تأبيد أو تأقيت، فإنه لا يصح نسخه (الْمَعْلُومِ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى) أي ينتهي في وقت كذا إلا أنه أطلقه، حيث لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ، فصار ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر، فكان النسخ تبديلاً في حقهم، ورفعاً بالنسبة إلى ظاهر الاستمرار، وبياناً محضاً في حق الشارع.

والحاصل: أن النسخ فيه جهتان:

ففي حق الله سبحانه بيان محض لانتهاء الحكم الأول، ليس فيه معنى التبديل؛ لأنه كان معلوماً عند الله تعالى أنه ينتهي في وقت كذا بالناسخ، فكان الناسخ بالنسبة إلى علمه تعالى مبيناً للمدة لا رافعاً؛ لأن الرفع يقتضي الثبوت، والبقاء لولاه، وههنا البقاء بالنسبة إلى علمه سبحانه محال؛ لأن خلاف معلومه.

وأما في حق البشر فتبديل؛ لأنه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر. وهذا على مثال القتل، لأنه بيان انتهاء أجل المقتول عند الله تعالى؛ لأن المقتول ميت بانقضاء أجله عند أهل السنة والجماعة؛ إذ لا أجل له سواه، وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل، فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الأحكام؛ لأنا أمرنا بإدارة الأحكام على الظواهر، والله أعلم بالسرائر والظواهر.

وهو جائز عندنا بالنص على ما ورد في التوراة من أن نكاح الأخوات كان مشروعاً في شريعة آدم عليه السلام، ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع.

---

1. الشرعي.

وقيل: (بل)[1] في شريعته أيضاً خلافاً لليهود وبعض الروافض حيث لا يجوزون النسخ متمسكين بأن الأمر يدل على حسن المأمور به، والنهي يدل على ضده، ونسخ ذلك يوجب الجهل بعواقب الأمور تعالى الله عن ذلك.

وأجيب: بأن الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الأدوية، فلا يلزم الجهل.

{محل النسخ}

ثم محل النسخ الذي يرد عليه حكم شرعي (فرعي)[2] كالأمر والنهي ليخرج بالأول الأخبار الماضية والحالية والمستقبلة مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل، ويلزم منه البدأ بخلاف الإخبار عن حل الشيء وحرمته كهذا حلال وذاك حرام إلا إذا لحقه تأبيد نصّاً أو دلالة.

فالأول: كقوله تعالى: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ﴾ [آل عمران: 55] الآية، وكقوله عليه السلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيمة»[3].

والثاني: كالشرائع التي قبض عليها رسول الله ﷺ، فإنها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين.

وبالثاني: الأحكام الأصلية الاعتقادية، ويحتمل ذلك الحكم الوجود والعدم يعني كونه مشروعاً، وأن لا يكون في نفسه، قيد به؛ لأنه لو لم يحتمل كونه مشروعاً كالكفر، وأن لا يكون مشروعاً كالإيمان بالله تعالى لا يجري فيه النسخ.

{شرط النسخ}

وشرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل بأن يمضي بعد ما وصل الأمر إلى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به خلافاً للمعتزلة لما أن حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلاً، ولعمل البدن تبعاً؛ لأن عقد القلب مقصود، ويتحقق به الابتلاء.

---

1 ساقطة في ل.

2 ساقطة في ل.

3 قال الزيلعي في نصب الراية 377/3: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة». قلت: أخرجه أبو داود في سننه عن يزيد بن أبي نشبة عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا إله إلا الله، ولا نكفره بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار» انتهى. وبقية السند: حدثنا سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية حدثنا جعفر ابن برقان عن يزيد بن أبي نشبة به، قال المنذري في مختصره: يزيد بن أبي نشبة في معنى المجهول: وقال عبد الحق: يزيد بن أبي نشبة هو رجل من بني سليم، لم يرو عنه إلا جعفر بن برقان، انتهى.

ألا ترى أن الإيمان رأس الطاعات، فيبتلى العبد بقبوله؛ ولأن العمل لا يصير قربة إلا بعزيمة القلب، والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل.

فقد ورد: «نية المؤمن خير من عمله»[1]، فجاز أن يكون العقد مقصوداً لا الفعل.

وقد روي: «أنه عليه السلام أُمِرَ بخمسين صلاة ليلة المعراج»[2]، ثم نسخ الزائد على الخمس، فكان نسخاً قبل التمكن من الفعل، إلا أنه كان بعد عقد القلب عليه، فدل وقوعه على الجواز.

والحديث مذكور في الصحيحين، وتلقته الأئمة بالقبول، فهو من المشهور القريب من المتواتر، فيصح التعلق به فيما طريقه العلم.

---

1 وقال العجلوني في كشف الخفاء 2/430-431: «نية المؤمن أبلغ من عمله»، رواه العسكري في الأمثال، والبيهقي عن أنس مرفوعاً. قال ابن دحية: لا يصح، والبيهقي إسناده ضعيف. وله شواهد منها ما أخرجه الطبراني عن سهل بن سعد الساعدي مرفوعاً: «نية المؤمن خير من عمله، وعمل المنافق خير من نيته، وكل يعمل على نيته، فإذا عمل المؤمن عملاً نار في قلبه نور». وللعسكري بسند ضعيف عن النواس بن سمعان بلفظ: «نية المؤمن خير من عمله، ونية الفاجر شر من عمله». وروى الديلمي عن أبي موسى الجملة الأولى، وزاد: «وإن الله عز وجل ليعطي العبدَ على نيته ما لا يعطيه على عمله»، وذلك لأن النية لا رياء فيها. قال في المقاصد: وهي وإن كانت ضعيفة فبمجموعها يتقوى الحديث، وقد أفردتُ فيه، وفي معناه جزءاً، انتهى. وقال في اللآلئ: حديث «نية المؤمن خير من عمله»، أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن أنس. وفي إسناده يوسف بن عطية ضعيف كما قاله ابن دحية. وقال النسائي: متروك الحديث، وروى من طريق النواس بسند ضعيف. قال ابن الملقن في شرح العمدة في معناه تسع تأويلات:

منها: أن نيته خير من خيرات عمله.

ومنها: أن النية المجردة عن العمل خير من العمل المجرد عنها.

وقيل: إنما كانت نية المؤمن خيراً من عمله؛ لأن مكانها مكان المعرفة أعني قلب المؤمن.

قال سهل: ما خلق الله مكاناً أعز وأشرف عنده من قلب عبده المؤمن، وما أعطى كرامة للخلق أعز عنده من معرفة الحق، فجعل الأعز في الأعز، فما نشأ من أعز الأمكنة يكون أعز مما نشأ من غيره.

قال سهل: فتعس عبد أشغل المكان الذي هو أعز الأمكنة عنده تعالى بغيره سبحانه، وفي: أنا عند المنكسرة قلوبهم المندرسة قبورهم، وما وسعني أرض ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن إشعارٌ بذلك، ولأنها تفنى بخلاف العمل. ولذا قيل: الخلود في الجنة والنار جزاء للنية، ولأنها تسلم عن الرياء، بخلاف العمل.

2 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصلاة (باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء) بلفظ: «ففرض الله على أمتي خمسين صلاة، فرجعت بذلك حتى مررت على موسى، فقال: ما فرض الله لك على أمتك؟ قلت: فرض خمسين صلاة، قال: فارجع إلى ربك، فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعني، فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى، قلت: وضع شطرها، فقال: راجع ربك، فإن أمتك لا تطيق، فراجعت، فوضع شطرها، فرجعت إليه، فقال: ارجع إلى ربك، فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعته، فقال: هي خمس، وهي خمسون لا يبدل القول لدي، فرجعت إلى موسى، فقال: راجع ربك، فقلت: استحييت من ربي، ثم انطلق بي حتى انتهى بي إلى سدرة المنتهى، وغشيها ألوان لا أدري ما هي، ثم أدخلت الجنة، فإذا فيها حبايل اللؤلؤ وإذا ترابها المسك».

أخرجه مسلم في الإيمان (باب الإسراء برسول الله ﷺ).

فإن قلت: هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل، وأنتم لا تقولون به؟

قلنا: إن رسول الله ﷺ أحد المكلفين، وقد علم واعتقد غاية الأمر أنه كان قبل علم جميع المكلفين، وعلم الجميع ليس بشرط.

وقد يقال: إنه عليه السلام كان أصل هذه الأمة، وكان مبتلى بالقبول والاعتقاد في حقه وفي حق الأمة.

ويجوز أن يبتلى بأمته لوفور شفقته كما يبتلى بنفسه.

واعلم أن للنسخ شروطاً بعضها متفق عليه:

مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين.

ومثل كون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ متأخراً عنه.

ومثل التمكن من الاعتقاد.

وبعضها مختلف فيها:

مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد.

واشتراط البدل للمنسوخ.

واشتراط كونه أخف من المنسوخ، أو مثله، فإنها شرط لصحة النسخ عند قوم.

ومن الشروط المختلف فيها التمهكن من الفعل.

والمراد به: أن يمضي زمن يسع الفعل المأمور به بعد ما وصل الأمر إلى المكلف كأن يؤمر بأربع ركعات في رقت بعينه، ثم يدرك من ذلك ما يسع فيه أربع ركعات.

فذهب أكثر الفقهاء وعامة أهل الحديث إلى أنه يشترط لصحة النسخ، بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل، وهو المختار.

وذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي منصور الماترتدي والقاضي أبي زيد والجصاص وبعض أصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة وجمهور المعنزلة إلى اشتراطه.

ونقل عن الكرخي من أصحابنا أن النسخ لا يجوز قبل الفعل.

{ما يصلح أن يكون ناسخاً}

(وَالْقِيَاسُ لاَ يَصْلُحُ نَاسِخاً) أي للكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ لأن الصحابة أجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي كرم الله وجهه: «لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخف دون باطنه».

(وَكَذَا الإِجْمَاعُ) أي لا يصلح ناسخاً لهما[1] (عِنْدَ الْجُمْهُورِ) أي أكثر العلماء؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء، ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن في القضاء؛ لأن زمن الإجماع بعد رسول الله ﷺ؛ إذ لا إجماع دون رأيه، وهو منفرد به، فلا نسخ بعده.

وقال بعض المعتزلة: يجوز أن يكون الإجماع ناسخاً للكتاب والسنة والإجماع، وإليه ذهب عيسى بن أبان من مشايخنا؛ لأن المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر رضي الله عنه.

قلنا: هذا ضعيف؛ لأنه لم ينسخ بالإجماع، بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة.

وقيل: نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه، وأجمعوا على صحته.

(وَيَجُوزُ نَسْخُ كُلٍّ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالآخَرِ) نص عليه؛ لأنه موضع الخلاف بيننا وبين الشافعي، وإلا فهو أربعة أقسام:

1ـ نسخ الكتاب بالكتاب.

2ـ والسنة بالسنة.

3ـ والكتاب بالسنة.

4ـ وبالعكس.

فنسخ السنة بالكتاب: نسخ التوجه إلى بيت المقدس، فإنه ﷺ كان متوجهاً إلى الكعبة في الصلاة حين كان بمكة ـ بناء على ملة إبراهيم أو لأنها كانت قبلة الأنبياء، وشرع مَنْ قبلنا شرع لنا ما لم يرد النسخ ـ، ثم تحول إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً بالمدينة بالسنة إجماعاً لتأليف اليهود، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: 144، 149، 150]، كذا قرره بعض الشراح.

وفي التوضيح: أن الأول إن كان بالكتاب نُسِخَ بالسنة، والثاني كان بالسنة ثم نُسِخَ بالكتاب[2].

ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة أن النبي ﷺ أخبر إياها بأن الله تعالى أباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى: ﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً﴾ [الأحزاب: 52].

قال شمس الأئمة: اتفقت الصحابة على كون هذه الآية يعني قوله تعالى: ﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ

---

1 أي للكتاب والسنة.

2 التنقيح 82/2.

النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: 52] منسوخة، وناسخها غير متلو في القرآن، فدل ذلك على أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بالسنة.

وفي ميزان الأصول: الوصية المفروضة في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180]، أي مالاً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف انتسخت بقوله عليه السلام: «إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث»[1]، فإنه وإن كان خبر واحد، لكن الأمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر، كذا ذكره ابن الملك[2].

والظاهر: أنه من باب نسخ الكتاب بالكتاب أعني نسخ بآية المواريث، وهي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11] الآية، لا بهذا الحديث كما يشير إليه قوله عليه السلام: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه».

ثم رأيت التصريح به في التوضيح: وقال بعض أصحابنا بأن قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ [النساء: 15] الآية، أول الآية قوله تعالى: ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ [النساء: 15] نسخ بقوله عليه السلام: «الثيب بالثيب جلد مائة ورجمٌ بالحجارة»[3].

والصواب: أنه من نسخ الكتاب بالكتاب أيضاً لما صح عن عمر رضي الله عنه أنه قال: إن الرجم كان مما يتلى في كتاب الله فنسخ به، ثم نسخ تلاوته، وبقي حكمه.

ومن نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال والمخاصمة.

ومن نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن زيادة القبور ألا فزوروها»[4]،

---

1 أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الوصايا (باب ما جاء في الوصية للوارث) بلفظ: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»، والنسائي في سننه في كتاب الوصايا (باب ابطال الوصية للوارث)، وابن ماجه في كتاب الوصايا (باب لا وصية لوارث).

2 ص 720-721.

3 التنقيح مع التوضيح 80/2.
أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الحدود (باب حد الزنا) بلفظ: «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»، وأبو داود في سننه في كتاب الحدود (باب في الرجم) بلفظ: «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب بالثيب جلد مائة، ورمي بالحجارة، والبكر بالبكر جلد مائة، ونفي سنة».

4 أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجنائز (باب استئذان النبي صلى الله ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه) بلفظ: «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»، أبو داود في سننه في كتاب الجنائز (باب في زيارة القبور) بلفظ: «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإن في زيارتها تذكرة».

وهو حديث اجتمع فيه الناسخ والمنسوخ.

وقيل: يجوز نسخ السنة بالنسة إذا كانت الثانية أقوى من الأولى أو فوقها في القوة بلا خلاف.

والحاصل: أنه يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً، وهو نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالنسة ومختلفاً، وهو نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافاً للشافعي في المختلف.

أما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]، والسنة دون الكتاب.

ولقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: 15].

والجواب: عن الأول بأن المراد: نأت بأنفع منها أو مثلها في نفعها سواء يكون هذا بالكتاب أو بما بين له الخطاب.

وعن الثاني: بأنه عليه السلام لم ينسخ شيئاً من تلقاء نفسه ومجرد رأيه، بل بوحي خفي من عند ربه، ولقوله عليه السلام: «إذا روي لكم عني حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه»[1]، والناسخ مخالف فوجب رده.

وجوابه: أن المراد من المخالفة عند التعارض إذا جهل التاريخ، ونحن نقول بهذا، وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما.

وأجيب أيضاً عن هذا الحديث: بأنه لا يكاد يصح؛ لأنه تعالى أمرنا وألزمنا اتباع رسوله؛ فيكون مخالفاً للكتاب، فلا يصح. ولئن صح فالمراد به أخبار الآحاد لا المسموع من غير الرسول بدليل قوله: «إذا روي»، ولم يقل: «إذا سمعتم»؛ إذ المسموع منه كالمتواتر من الرسول.

---

1 قال العجلوني في كشف الخفاء 1/89-90: «إذا حدثتم عني بحديث يوافق الحق، فصدقوه وخذوا به حدثت به أو لم أحدث». قال السخاوي: رواه الدارقطني في الأفراد والعقيلي في الضعفاء وأبو جعفر بن البحتري في فوائده عن أبي هريرة مرفوعاً، والحديث منكر جداً. وقال العقيلي: ليس له إسناد يصح، ومن طرقه ما عدا الطبراني عن ابن عمر مرفوعاً سئلت اليهود عن موسى فأكثروا فيه، وزادوا ونقصوا حتى كفروا، وسئلت النصارى عن عيسى، فأكثروا فيه، وزادوا ونقصوا حتى كفروا، وأنه ستفشو عني أحاديث، فما أتاكم من حديثي فاقرؤوا كتاب الله واعتبروا، فما وافق كتاب الله فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله. وقد سئل شيخنا-يعني الحافظ ابن حجر-عن هذا الحديث، فقال: إنه جاء من طرق لا تخلو عن مقال، وقد جمع طرقه البيهقي في كتاب المدخل انتهى. وقال الصغاني: إذا رويتم ويروى: «إذا حدثتم عني حديثاً، فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه، وإن خالف فردوه». قال: هو موضوع، انتهى.

وأما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، جعل الله تعالى قول الرسول مبيناً للمنزل، فلو نسخت السنة به لخرجت عن أن تكون بياناً؛ لأنها تكون معدومة.

وجوابه: أن المراد من قوله: ﴿لتبين﴾ لتبلغ.

وأجيب أيضاً: بأن النسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم، فيكون نسخ الكتاب بالسنة بياناً لانتهاء حكم سنة بالسنة.

وتوضيحه: أن النسخ بيان مدة الحكم، فإذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع أن يبين رسول الله ﷺ مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع أن يبينها بوحي متلو، وكما لم يمتنع أن يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع أن يبين مدة الحكم بعبارته.

ومذهبنا عليه جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، ونص عليه المحققون من أصحاب الشافعي.

وقال الشافعي: لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولاً واحداً، وهو مذهب أكثر أهل الحديث.

وله في نسخ السنة بالكتاب قولان:

الأظهر من مذهبه: عدم الجواز.

والآخر: الجواز. وهو الأولى بالحق كذا ذكره السمعاني من أصحاب الشافعي في القواطع.

ويجوز أن يكون الناسخ أشق عندنا؛ لأن في ابتداء الإسلام كل من عليه الصيام كان مخيراً بين الصوم والفدية، ثم صار الصوم حتماً.

وعند البعض: لا يصح إلا بالمثل أو الأخف لقوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: 106] الآية.

قلنا: الأشق قد يكون خيراً؛ لأن فيه فضل الثواب.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 184].

{أنواع المنسوخ}

ثم المنسوخ أنواع أربعة كما بينه بقوله:

1 ـ (وَنَسْخُ الْحُكْمِ وَالتِّلَاوَةِ جَمِيعاً) وهو ما نسخ من القرآن في حياة النبي عليه السلام بالإنساء حتى روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، كذا ذكره ابن الملك[1].

1 شرح المنار لابن ملك، ص 721.

وفيه أنه لا يعرف أحكامها حتى تتبين أنها منسوخة أم لا؟

فالأظهر: ما مثله الشارح[1] بقوله: كـ«عشر رضعات يُحَرِّمْنَ»[2].

وفي التوضيح[3]: قالوا: قد يرفعان بموت العلماء أو بالإنساء كصحف إبراهيم عليه السلام، والإنساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ﴾ [الأعلى: 6-7].

فأما بعد وفاته فلا، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

2 ـ ونسخ أحدهما: أما التلاوة مع بقاء الحكم فكـ«الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم»[4].

وكقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات».

وقراءة ابن عباس: «فاقطعوا أيمانهما» حيث نسخت تلاوتهما في حياة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظها إلا قلوب ذينك الراويين أو بالإنساء، وبقي حكمها، كذا قاله الإمام فخر الإسلام.

فإن قلت: القرآن ثبت بالتواتر، ولم يثبت فيها روياه؟

قلت: ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه إلى القطع.

فإن قلت: النسخ رفع حكم شرعي، والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه؟

قلت: يريد بنسخ التلاوة أنه ينسخ الأحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه، وذلك حكم شرعي.

3 ـ وأما الحكم وبقاء التلاوة فكآيات المسالمة.

وكقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ [النساء: 15]، فإنه نسخ حكمه وبقي تلاوته.

ونظائره كثيرة كوصية الوالدين للأقربين.

ومنها نسخ قراءة ابن مسعود، وهو: «ثلاثة أيام متتابعات» مع بقاء حكمه.

وقال ابن الملك تبعاً لما في التوضيح: كقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6]،

---

1 قاسم بن قطلوبغا في شرحه على مختصر المنار ص 154.

2 أخرجه أبو داود في سننه في كتاب النكاح (باب هل يحرم ما دون خمس رضعات).

3 التنقيح 84/2.

4 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأحكام (باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولايته القضاء أو قبل ذلك للخصم).

انتهى[1].

ولا يخفى أن هذا مبني على أن المراد بالدين: الملة.

وأما إذا كان الدين بمعنى الجزاء كما في قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4]، فلا نسخ.

4 ـ وكذا (نَسْخُ وَصْفُ الْحُكْمِ) مع بقاء أصل الحكم (كَالزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ) فإنها نسخ عندنا؛ لأنها ترفع إجزاء الأصل، فإن الإطلاق معنى مقصود من الكلام، وحكمه الخروج عن العهدة بإتيان المطلق، والتقييد إثبات القيد، وحكمه الخروج عن العهدة بإتيان المقيد لا غير.

ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الإطلاق، وذلك إنما يكون بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق، فيكون نسخاً.

وعند الشافعي: تخصيص؛ لأن النسخ رفع الحكم، والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر إليه، وذلك ليس بنسخ.

ويتفرع عليه: أنه لا يجوز زيادة النفي حدّاً على الجلد بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» كما رواه مسلم من عبادة بن الصامت؛ لأن الزيادة نسخ عندنا، ونسخ الكتاب بخبر الواحد إذا لم يكن مشهوراً لا يجوز.

وعنده: تخصيص، فيجوز.

قيد النفي بالحد؛ لأنه بالسياسة جائز إذا رأي الإمام المصلحة فيه.

وكذا لا يجوز زيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص؛ لأن الرقبة في قبوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة، وبالقياس لا يجوز نسخ الإطلاق.

والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل، وشرط فيها رقبة مؤمنة؛ لأن الكفارات جنس واحد.

فإن قيل: قد زدتم الفاتحة، والتعدل بخبر الواحد؟

وأجيب: بأن الزيادة بطريق الوجوب لا يمنع إجزاء الأصل، فلايكون نسخاً، فلا يمنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها، فإنها ترفع حكم الكتاب.

فإن قلت: إذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضاً لا محالة، فتكون فرضاً على الإطلاق؛ إذ لا قائل بالفصل؟

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 721.

قلنا: النزاع فيما شرع فرضاً لا فيما يقع فرضاً كما إذا اقتصر على سورة البقرة، فإنها تقع فرضاً، ولم تشرع فرضاً بالإجماع.

فإن قلت: تكون الفاتحة فرضاً وواجباً مع أنهما متنافيان ضرورة أن الفرض ما ثبت قطعي، والواجب ما ثبت بظني؟

قلنا: هي فرض من حيث كونها قرآناً، واجب من خصوصية الفاتحة، وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة.

وفي التوضيح: كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، فزاد الشافعي أمراً ثالثاً، وهو الشاهد ويمين المدعي[1].

فصل {في أفعال الرسول}

(وَمِمَّا يَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ) أي بالأحاديث النبوية الأقوالية (أَفْعَالُ النَّبِيِّ ﷺ) أي الاختيارية الصالحة للاقتداء، فإن الباب موضوع لبيان حكم الاقتداء بأفعاله عليه السلام.

فالمراد بها ما صدر منه عن قصد واعتناء، لا عن طبع وسهو ونوم وإغماء. ولهذا استثنى الزلة الصادرة من الأنبياء الكرام، وهي ليست بمعصية ممن صدرت عنه كما توهمه العوام؛ لأنها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل.

ولكن وقع عن فعل مباح قصده.

وأما المعصية ففعل محرم وقع عن قصد إليه، فإطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾ [طه: 121] مجاز؛ لأن الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر والصغائر لا من الزلات عندنا.

وعند بعض الأشاعرة: لم يعصموا من الصغائر.

وذكر في عصمة الأنبياء: أنه ليس معنى الزلة أنهم زلوا عن الحق إلى الباطل، ولكن معناها أنهم زلوا عن الأفضل إلى الفاضل، وأنهم يعاتبون لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله، انتهى.

وتحقيق هذا المرام يحتاج إلى تطويل الكلام كما لا يخفى.

(وَهِيَ أَرْبَعَةٌ) أي عند فخر الإسلام:

1 ـ (مُبَاحٌ.

2 ـ وَمُسْتَحَبٌّ.

3 ـ وَوَاجِبٌ.

---

1 التوضيح 85/2.

4ـ وَفَرْضٌ) وعند غيره ثلاثة؛ لأن الواجب الاصطلاحي لا يتصور في حقه عليه السلام.

وقد يقال: المراد تقسيم أفعاله بالنسبة إلينا، وقد ثبت بعضها بالظن، فيتحقق الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض أفعاله عليه السلام في حقنا بدليل ظني.

فالمباح: ما يتخير به العاقل بين التحصيل والترك شرعاً، وكالأمور الجبلية التي لا تخلو ذوو الروح عنها كالنفس والقعود والقيام والأكل والشرب والمنام.

والمستحب: ما وصل إلينا بدليل دل على رجحانه إيقاعاً منه عليه السلام على وجه لا يترتب على تركه الملام.

والواجب: ما وصل إلينا بدليل دل على تأكد إيقاعه تأكداً قريباً من تأكد الفرض.

والفرض: ما ثبت افتراضه عليه بدليل لا شبهة فيه.

وقد اختلف العلماء في حكم هذه الأفعال من جهة الاقتداء في عموم الأحوال؟

(وَالصَّحِيحُ) عندنا (أَنَّ كُلَّ مَا عُلِمَ وُقُوعُهُ مِنْهَا) أي من الأفعال (عَلَى وَجْهٍ) أي جهة وصفة (يُقْتَدَى بِهِ كَمَا وَقَعَ) أي يقتدى به في إيقاعه على تلك الصفة، حتى يقوم دليل الخصوص (وَمَا لاَ) أي وما لم يعلم على أي صفة فعله عليه السلام (فَمُبَاحٌ) أي (فيعتقد)[1] فيه الإباحة لتيقنها، فيكون لنا اتباعه إلى أن يقوم دليل المنع.

والحاصل: أن وقوع الاختلاف في فعله عليه السلام إن عرف أنه كان سهواً كالتسليم على ركعتي العصر أو طبعاً كالأكل والشرب والقيام وغيرها أو مخصوصاً به عليه السلام كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الأربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع فيه، بل ولا يجوز في بعض الصور بالإجماع، وإن كان غيرها:

قال بعضهم: يجب التوقف فيه حتى يظهر أنه عليه السلام على أي وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب؛ لأن المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل.

قال ابن الملك: والحق أن يقال: التوقف يوجب الشك، ولا الشك في ثبوت الإباحة في حقه، فنقتدي بتلك الجهة حتى يقوم المنع[2].

قلت: الظاهر من كلام الماتن[3] أن المراد (به)[4] التوقف في الاعتقاد لا في نفس المتابعة كما يدل عليه خلاف بعضهم أنه يعتقد الإباحة.

---

1 وفي م: تعتقد.

2 شرح المنار لابن ملك، ص 728.

3 الإمام النسفي.

4 ساقطة في م.

قال بعضهم: يجب المتابعة حيث قال بعضهم: يجب الاتباع له عليه السلام ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: 59، النور: 54، محمد: 33]، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: 31]، وقوله: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: 158].

فإن هذه النصوص وأمثالها توجب اتباعه مطلقاً.

وأما ما في التوضيح: عند البعض يلزم اتباعه لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: 63] أي فعله وطريقته[1] فبعيد عن حله.

وقال الكرخي والأشعرية وبعض أصحاب الشافعي: يعتقد فيه الإباحة لتيقنها إلا إذا دل الدليل على الوجوب أو الندب.

فإن الأصل فيه أنه عليه السلام مخصوص به حتى (يقوم)[2] دليل على مشاركة غيره إياه فيه.

ووجه القول المختار الذي عليه الجمهور أن في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾ [الأحزاب: 21]، تنصيصاً على جواز التأسي به علي ﷺ في أفعاله حتى يقوم الدليل المانع، وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام؛ لأنه شارع، والأصل في أفعاله التشريع.

وهذا الخلاف فيما إذا كان الفعل من جملة القربات، ولم تعلم له صفة من الصفات بخلاف ما إذا كان من جملة المعاملات، فإن فعله يدل على الإباحة بالإجماع.

ثم اعلم أن العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد من الأنبياء عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح إليه فيه من الأحكام:

فمنع ذلك بعضه كالأشعرية وأكثر المعتزلة والمتكلمين.

وجوزه آخرون، فقالوا: يجوز للنبي العمل بالرأي في الأحكام الشرعية التي لم يوح إليه فيها وحي، وإليه ذهب مالك والشافعي وعامة المحدثين والأصوليين. وهو منقول عن أبي يوسف لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، والأنبياء عليهم السلام أعظم الناس بصيرة، وأصفاهم فطنة، وأحسنهم استنباطاً، فكانوا أولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام من سائر الأنام، وكذا قال في الأصل.

---

1 انتهى كلام صدر الشريعة في التنقيح 37/2.

2 وفي م: يدل.

{الوحي}

الوحي نوعان:

1 ـ ظاهر.

2 ـ وباطن؛ ليعلم أن السنة في حقه عليهم السلام، وفي بيان طريقته لإظهار الأحكام أهو بالوحي الجلي وهو الكتاب، أو بغيره من الإلهام في الاجتهاد على وجه الصواب.

فالظاهر من الوحي ثلاثة أنواع:

الأول: ما ثبت بلسان الملك، فوقع في سمعه عليه السلام بعد علمه بالملك بآية قاطعة، ودلالة ضرورية نافية للشك والشبهة بأن المبلغ تلك نازل من الله تعالى إليه، والقرآن الجليل من هذا القبيل قال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: 102] وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 192-195].

والثاني: ما ثبت عنده عليه السلام بإشارة الملك من غير بيان بالكلام، وإليه أشار عليه السلام بقوله: «إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله، واجملوا في الطلب»[1].

والرُّوع: بضم الراء القلب.

ويسمى هذا النوع بخاطر الملك.

والثالث: ما ظهر لقلبه عليه السلام من غير شبهة بإلهام ربه بأن أراه الله تعالى بنور من عنده سبحانه كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ [النساء: 105].

وأما الباطن من الوحي فهو ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المخصوصة، وجعل الاجتهاد منه عليه السلام وحياً باعتبار المآل، فإن تقريره عليه ﷺ على اجتهاده يدل على أنه هو الحق حقيقة كما إذا ثبت بالوحي ابتداء.

---

1 قال العجلوني في كشف الخفاء 1/268-269: «إن روح القدس نفث في روعي لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله، وأجملوا في الطلب». رواه في مسند الفردوس عن جابر في حرف الهمزة، ورواه في حرف النون عنه بلفظ: «نفث في روعي روح القدس أن نفساً لن تخرج من الدنيا حتى تستكمل رزقها» الحديث، ورواه أبو نعيم والطبراني عن أبي أمامة والبزار عن حذيفة، وأخرجه أيضاً ابن أبي الدنيا، وصححه الحاكم عن ابن مسعود، كذا في فتح الباري.

وقد جوزه الأكثرون على ما سبق.

ومنعه آخرون محتجين بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم: 3]، والحكم الصادر عن اجتهاد ليس بوحي.

وأجيب: بأن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم: 3]، نزل في شأن القرآن أي: وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه، وليس معناها أن ما ينطق به إنما هو عن الوحي؛ لأنا نعلم يقيناً أنه عليه السلام كان ينطق بدون الوحي في كثير من أموره مثل الأكل والشرب والمصاحبة مع الأهل.

وإن سلمنا أنه نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم، فلا نسلم أن الحكم إذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحياً لما تقدم من أن الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار المآل؛ لأنه لا يقرر على الخطأ والضلال.

وعندنا: هو مأمور بانتضار الوحي فيما لم يوح إليه لاحتمال إصابة النص بنزول الوحي كما وجب عل المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده، ثم بالعمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار، وهي مقدرة بثلاثة أيام.

وقيل: بفوت الغرض، وهو الأظهر، وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الأقرب في النكاح، فإنه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفؤ.

ولا فرق بين اجتهاده عليه السلام في أمر الحرب وغيره من حوادث الأحكام إلا أنه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ في الأحكام فليس اجتهاده كاجتهاد غيره، بل اجتهاده قطعي لا يجوز مخالفته بخلاف اجتهاد غيره من الأنام، فإنه يحتمل استمرار خطئه في سائر الأيام.

وإنما قلنا: لا يحتمل اجتهاده القرار على الخطأ؛ لأنه لولاه لكان يؤدي إلى الأمر باتباع ما يحتمل الخطأ، وهو غير واجب قطعاً.

وإنما جوز له الخطأ في الجملة لقوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: 43]، فإنه يدل على الخطأ في الإذن وإلا لم يعاتب عليه.

فالعتاب كان على ما فعله من خلاف الأولى ومع هذا ما قرره المولى على الخطأ ونبهه على طريق الأعلى.

واعلم أن العلماء اختلفوا في جواز خطأه عليه السلام في اجتهاده في الأحكام فأكثرهم على أنه لا يجوز لأنا أمرنا باتباعه في الأحكام. فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين باتباع الخطأ،

وذلك غير جائز.

والمختار: أنه يجوز، وهو مذهب أكثر أصحابنا لما تقدم من الآية بخلاف ما يكون الاجتهاد من غيره عليه السلام من البيان بالرأي حيث تجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه وبخلاف غير المجتهد.

فإنه يجب على المقلد أن يتبع المجتهد لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43، الأنبياء: 7].

وقد قال العلماء: من تبع عالماً لقي الله سالماً، وهذا بناء على غلبة الظن أن العلماء المجتهدين يكونون مصيبين في أمر الدين.

وأما اجتهاده عليه السلام فكالإلهام، وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال، فإنه حجة قاطعة في حقه، حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقناً، بأنه من عند الله تعالى، وإن لم يكن في حق غيره عليه السلام بهذه الصفة، وهي كونه حجة مثبتة للحكم في حقه، وملزمة لغيره؛ لأن الخطأ والصواب جائزان في حق الأمة، وإن كان الحق لا يعدوهم، فيجوز لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب في اجتهاده، واحتمال الخطأ في اجتهاد غيره.

وأما قول الرهاوي: من «وإن كان إلهام الأولياء حجة في حقهم»[1]، فمحل بحث، فكأنه أخذ من مفهوم قول صاحب التوضيح حيث قال: «الإلهام للأولياء فإنه لا يكون حجة على غيره»[2] أي غير الولي المفهوم من الأولياء.

{شرع من قبلنا}

(وَالصَّحِيحُ) عندنا خلافاً للبعض (أَنَّ شَرَائِعَ مَنْ قَبْلَنَا تُلْزِمُنَا) لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32] الآية، فإن الإرث يصير ملكاً للوارث مخصوصًا به، لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف قلنا: أنها تلزم (إِذَا قَصَّ اللهُ وَرَسُولُهُ) أي إذا حكياه لنا حتى احتج أبو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والأنثى، بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾

1 حاشية الرهاوي ص 732.

2 التنقيح 37/2.

[المائدة: 45] مع أن ذلك كان فيمن تقدم (مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ) أي فيعمل به على (أَنَّهُ شَرِيعَةٌ لِرَسُولِنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ) لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 90]، وهذا أظهر في الاستدلال مما استدل به الشارح[1] في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32].

واعلم أن كثيراً من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين ذهبوا إلى أنه عليه السلام كان متعبداً بشرائع، وأن كل شريعة ثبتت، فهي باقية في حق من بعده إلى يوم القيامة إلا أن يقوم الدليل على النسخ.

فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على أنها شريعة ذلك النبي إلا أن يثبت نسخها.

وذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه عليه السلام لم يكن متعبداً بشرائع من قبلنا، وأن شريعة كل نبي ينتهي بوفاته أو بعثة نبي آخر إلا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ كالتوحيد.

فعلى هذا لا يجوز العمل بها ما لم يعلم دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده.

وذهب الجمهور من مشايخنا والقاضي أبي زيد إلى أن ما قص الله تعالى ورسوله عليه السلام يعني ما ثبت بكتاب الله وببيان الرسول عليه السلام أنه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على أنه شريعة لنبينا ما لم يظهر نسخه.

لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله علينا من غير إنكار، ويؤيده قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [البقرة: 97] وقوله عليه السلام: «لو كان موسى حيّاً لما وسعه إلا اتباعي»[2].

وأما قول من قال: لا يلزمنا شريعة من قبلنا لقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [المائدة: 48]؛ ولأن الأصل في الشرائع الماضية الخصوص بزمان إلا أن يدل دليل على أن الثاني تبع للأول في الزمان، وداع إلى ما دعا إليه كلوط لإبراهيم وهارون لموسى كما كان الأصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عليه السلام في أهل مدين فمدفوع بعموم دين نبينا عليه السلام لكل زمان ومكان، ولكل إنس وجان، ولكل شريعة من أصل وفرع إلا ما خص بدليل شرع.

---

1 قاسم بن قطلوبغا في شرح مختصر المنار ص 157.

2 أخرجه شعب الإيمان 199/1، وكنز العمال 352/1.

وأما قولهم: إن المراد بقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: 90]، هو التوحيد فبعيد عن محل التحقيق، والله ولي التوفيق.

{تقليد الصحابي}

(وَتَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ) وهو عبارة عن اتباعه في قوله وفعله معتقداً للحقية من غير تأمل في الدليل (وَاجِبٌ) أي عندنا مطلقاً سواء مما يدرك بالقياس أم لا (يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ) أي قياس التابعين ومن بعدهم، وذلك لاحتمال سماعهم من النبي عليه السلام، بل الظاهر من حال الصحابي أنه يفتي بالخبر، فكان قوله مقدماً على الرأي؛ لأن أكثر أقوالهم مسموعة من حضرة الرسالة، وإن اجتهدوا فرأيهم أصوب؛ لأنهم شاهدوا موارد النصوص، والأحوال التي يتغير بها الأحكام، ولهم مزية في ضبط قواعد الإسلام.

فوجب تقليدهم على كافة الأنام، لقوله عليه السلام: «مثل أصحابي في أمتي مثل النجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه الدارقطني وابن عبد البر من حديث ابن عمر.

وقد روي من حديث عمر ومن حديث ابن عباس ومن حديث أنس، وفي أسانيدها مقال، لكن يشتد بعضها ببعض، فيصير حسناً لغيره، فيحتج به ولقوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه الترمذي، وقال: حسن صحيح من حديث حذيفة، وصححه ابن حبان وللترمذي مثله من حديث ابن مسعود.

وقال الكرخي: لا يجب تقليد الصحابة إلا فيما لا يدرك بالقياس، فإنه حينئذ يكون في حكم المرفوع حيث لا مجال للرأي فيه، وهذا مما لا خلاف كما هو مقرر في أصول الحديث.

فينبغي أن يكون قول الشافعي كالكرخي، لكن المفهوم من الأصل وشرحه للابن الملك: أن الشافعي: لا يجوّز تقليد أحد منهم[1] سواء كان يدرك بالقياس أو لا؛ لأن مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج؛ لأن الصحابة يخالف بعضهم بعضاً، وليس قول بعضهم أولى من قول الآخر، فيلزم التناقض، وهو باطل، انتهى كلام ابن ملك[2].

وهو ظاهر مما قدمناه.

ثم يمكن دفع هذا التناقض كما يدفع بين سائر الحجج من التعارض.

وقد اتفق عمل أئمتنا الثلاثة، وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومن تابعهم من علماء

---

1 أي من الصحابة.

2 شرح المنار لابن ملك، ص 734.

الأمة بتقليدهم فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في أقل الحيض حيث قال عمر وعلي وعثمان وابن مسعود وأنس رضي الله عنهم: «أقل الحيض ثلاثة»، وكفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن مع أن القياس يقتضي جوازه ـ كما قال به الشافعي ـ عملاً بقول عائشة رضي الله عنها على ما رواه عبد الرزاق: «لتلك المرأة القائلة أني بعت خادماً أو خائطاً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء فاحتاج إلى ثمنه، فاشتريته منه بستمائة».

قالت: «بئسما شريت واشتريت، أبلغي زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل حجه وجهاده مع رسول الله ﷺ ما لم يتب»، ثم تلت قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: 275]، فإن قولها لما كان مخالفاً للقياس، ـ وهو أن الملك قديم (بأن قبض المشتري)[1] فيجوز بيعه من البائع كغيره ـ وتعينت جهة السماع لجعلها جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد، كذا ذكروه.

وفيه أنه أجمع هنا قول صحابي مخالف للقياس، وفعل صحابي آخر موافق له، فكان الظاهر تقديم (القول)[2] الموافق للقياس على القول المخالف له أو يقال بالتعارض والتساقط ثم العمل بالقياس.

ولعل أصحابنا قدموا قول عائشة بناء على أنها مشهورة بالفقه، وأكثر أقوالها مستند إلى السماع مع تقديم المحرّم على المبيح احتياطاً.

واعلم ان تقليد الصحابي يجب إجماعاً فيما شاع وسكتوا مسلمين لما ذاع، ولا يجب إجماعاً فيما ثبت الخلاف بينهم، فاختلف في غيرهما، وهو ما لا يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فيه.

واعلم أن التقليد عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً لحقيته من غير نظر وتأمل في الدليل، فكأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل.

فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليداً حقيقة؛ لأنه عمل بالدليل معنى كتقليدنا بالأنبياء إلا أنه سمي تقليداً باعتبار الصورة.

وكذا لا يسمى اتباع المفتي للمستفتي، ولا رجوع القاضي إلى الشهود، ولا الرجوع إلى الإجماع تقليداً لقيام الحجة على وجوب العمل بالإجماع.

وقول الشاهد والمفتي فإن النص أوجب كون الإجماع حجة، وكذا أوجب النص على

---

1 وفي م: بالقبض للمشتري.

2 وفي م: الفعل.

القاضي الأخذ بقول العدل.

وكذا الرجوع إلى قول الرسول لا يكون تقليداً؛ لأن الله أوجب علينا اتباعه، فكان اتباع (هذه الأمور)[1] اتباعاً للدليل.

فعلى هذا لا يتصور التقليد لا في الفروع ولا في الأصول إلا إذا ادعى اصطلاحاً، فلامشاحة فيه كذا في شرح البديع.

ثم التقليد على أربعة أنواع:

1 ـ تقليد الأمة صاحب المعجزة.

2 ـ وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه لسبقه على أقرانه من الفقهاء.

3 ـ وتقليد العوام علماء عصرهم.

4 ـ وتقليد الأبناء والآباء.

والثلاثة الأُوَل صحيحة؛ لأنها ليست بتقليد محض؛ لأنها تقع عن ضرب استدلال؛ لأنا إنما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال، ثم عرفنا بالنظر إن صاحب المعجزة لا يكون إلا صادقاً، وكذا تقليد العالم من هو فوقه؛ لأن زيادة المراد به لا تعرف إلا بقرب الاستدلال، وكذا العامي لا يعرف إلا بنوع الاستدلال.

والرابع: باطل؛ لأنهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال. وهو الذي ذم الله تعالى به الكفرة في قوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22]، إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا خلاف بين الجمهور أن مذهب الصحابي إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر، إنما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين.

فقال أبو سعيد البردعي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا: أنه حجة، وتقليده واجب يترك به القياس مطلقاً، وهو مختار شمس الأئمة وفخر الإسلام وأبي اليسر والمصنف، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، والشافعي في قوله القديم.

وقال أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا: لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس، وإليه مال القاضي أبو زيد.

وقال الشافعي في قوله الجديد: لا يقلد أحد منهم مطلقاً وإن كان فيما لا يدرك بالقياس، وإليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة.

---

1 وفي م: هذا المأمور.

واتفق عمل أصحابنا في التقليد فيما لا يدرك بالقياس.

واختلف عملهم في غيره، وهو ما يدرك بالقياس.

والمعنى أنه لم يستقر مذهبهم في هذه المسألة، بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس، وبعضها يدل على تقديم القياس.

ولقائل أن يقول: هذه المسائل خارجة عن محل النزاع؛ لأن محل النزاع أن يؤدي عن الصحابي فعل أو قول، ولم يخالفه غيره من صحابة ولم يكن هنا أقوى من قوله.

وبيانه: أن ضمان الأجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة.

فقد ذكر في الظهيرية أن قول أبي حنيفة قول ابن عمر، وقولهما قول عمر.

ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد أن يرجح برأيه.

فقال أبو يوسف ومحمد: إن الأجير المشترك كالقصار ضامن لما ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها، فإذا لم يكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب، فلا ضمان فيه بالاتفاق.

ورويا وجوب الضمان عن علي كرم الله وجهه، فإنه كان يضمن الخياط صيانة لأموال الناس.

وخالف أبو حنيفة المروي عن علي رضي الله عنه فقال: إنه أمين، فلا يضمن كالأجير الخاص، وهو المروي عن عمر رضي الله عنه.

وأما إذا لم يمكن الاحتراز عنه كالخرق الغالب فلا ضمان بالاتفاق.

فعلم بما ذكرنا أن هذا الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي في كل ما ثبت عن الصحابة من غير خلاف بينهم؛ إذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافاً بالرأي، لأنهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع عن النبي ﷺ تعين وجه الاجتهاد، فحل محل القياس، ولا نسخ في القياس، بل يجب الترجيح إن أمكن، وإلا يعمل بأيهما شاء وبشهادة قلبه.

وكذا فيما إذا ثبت أن ذلك بلغ غير قائله، فسكت مسلماً له؛ لأنه لو نقل من غيره تسليم كان إجماعاً، فلا يجوز خلافه.

وفي التوضيح: وكل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين[1] يجب الاقتداء به[2]، انتهى.

ولعل مأخذه قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي أبا بكر وعمر».

---

1 والمراد به: أبو بكر وعمر.

2 التنقيح 43/2.

واتفاق جمهور الصحابة على اختيار بيعة عثمان لقبول الاقتداء بسيرتهما، وامتناع علي عن تقليد طريقتهما.

ولعله علل بأنه أيضاً ممن يقتدي به لحديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»[1].

فذهب إلى أن المجتهد ليس له أن يقلد المجتهد.

{تقليد التابعي}

(وَيَجُوزُ تَقْلِيدُ التَّابِعِيِّ الَّذِي ظَهَرَتْ فَتْوَاهُ زَمَنَ الصَّحَابَةِ) كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وأمثالهم.

وهذا رواية النوادر حيث قال: كذا روي عن أبي حنيفة؛ لأنه لما زاحمهم في الفتوى علم أن رأيه في القوة والضعف مثل رأيهم، ويجب تقليده كتقليدهم.

وقد صح أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى شريح في درعه.

وقال: درعي عرفتها مع هذا اليهودي.

فقال شريح لليهودي: ما تقول؟

قال: درعي، وفي يدي، فطلب شاهدين عن علي رضي الله عنه، فشهد له قنبر والحسن بن علي.

فقال شريح: أما شهادة مولاك، فقد أجزتها.

وأما شهادة ابنك، فلا أجيزها، وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه، فسلم الدرع إلى اليهودي.

فقال اليهودي: أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه، فقضى عليه، فرضي به، ثم قال لعلي: صدقت، والله إنها لدرعك، ثم أسلم اليهودي.

وكذا ابن عباس رجع إلى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد. وكان مذهبه أن يجب عليه مائة من الأبل؛ إذ هي الدية، فرجع إلى فتوى مسروق، وهي أن يجب ذبح ذاة، كذا في التوضيح[2].

ولعل وجه فتوى مسروق قضية الذبح وقوله سبحانه: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: 107] (عَلَى الأَصَحِّ) خالف الأصل[3] حيث قال: «وهو الصحيح».

---

1 أخرجه الترمذي في سننه في كتاب العلم (باب ما جاء في الاخذ بالسنة واجتناب البدع)، وابن ماجه في سننه في المقدمة (باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين).

2 التنقيح والتوضيح 43/2.

3 متن المنار.

وهذا اختيار فخر الإسلام خلافاً لشمس الأئمة حيث اختار ما عن أبي حنيفة أنه قال: «لا أقلدهم هم رجال ونحن رجال»، وهذا ظاهر المذهب، وعليه الاعتماد؛ لأن قول الصحابة إنما جعل حجة على غيره لاحتمال السماع وإصابة رأيه ببركة صحبته عليه السلام ومشاهدتهم أحوال التنزيل، وموارد الكلام، ومنابع الأحكام، وهذا المعنى مفقود في التابعين، ولو كانوا من الأعلام.

وأما إن لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي، فكان مثل سائر أئمة الفتوى، لا يصح تقليده للمجتهد.

وذكر شمس الأئمة أنه لا خلاف في أن قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس لما روي عن أبي حنيفة؛ لأنه كان يفتي بخلاف رأيهم.

وإنما الخلاف في أن قوله هل يعتد به في إجماع الصحابة حتى يتم إجماعهم بدونه؟

فعندنا: يعتد به.

وعند الشافعي: لا يعتد به.

هذا وشريح ـ عاش مائة وعشرين سنة ـ واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة، ولم يزل بعد ذلك قاضياً خمسين وسبعين سنة لم يتعطل فيها إلا ثلاث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير، واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فأعفاه، فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين، كذا قاله القتبي رحمه الله تعالى.

باب الإجماع

(قَالَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ: إِجْمَاعُ هَذِهِ الأُمَّةِ) وهو اتفاق المجتهدين من الأئمة في عصر على حكم شرعي بقول أو فعل أو تقرير أو سكوت لا في جميع الأعصار لما يلزم عليه من عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان (حُجَّةٌ مُوجِبَةٌ لِلْعَمَلِ) أي لعمل غيرهم على وفق أمرهم، وهذا لا ينافي ما في الأصل كما سيأتي من أن «حكمه في الأصل: أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل التيقن»؛ لأنه لو لم يكن مفيداً للعلم لما وجب به العمل.

فاندفع قول الشارح[1] هذا خلاف ما في مصنف الشيخ أبي البركات الذي انتفى منه.

وقال بعض المعتزلة: لا يكون حجة.

---

1 قاسم بن قطلوبغا ص 159.

{ركن الإجماع}

ثم الإجماع باعتبار ركنه: وهو ما يقوم به نوعان: عزيمة ورخصة.

فالعزيمة: هو التكلم منهم بما يوجب اتفاق الكل على الحكم، أو شروعهم في الفعل إن كان من باب الفعل كما إذا شرع أهل الاجتهاد جميعاً في المزارعة أو المضاربة أو الشركة كان ذلك إجماعاً منهم على مشروعيته.

والرخصة: هو أن يتكلم البعض أو يفعل البعض وسكوت الباقي بعد بلوغه وعدم رده بعد مضي مدة التأمل، وهي ثلاثة أيام أو مجلس العلم، ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً.

وهو من الأدلة القطعية عند أكثر أصحابنا، وإنما لم يكفر جاحده لما فيه من توهم الشبهة.

وإنما كان رخصة؛ لأنه جعل إجماعاً ضرورة نفي نسبتهم إلى الفسق والتقصير في أمر الدين، فإن الساكت عن الحق شيطان أخرس في موضع الحاجة.

ولو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من الكل لأدى ذلك إلى تعذر انعقاده؛ لأن الوقوف عل قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين، فينبغي أن يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافياً في انعقاد الإجماع.

وفيه خلاف الشافعي حيث قال: إن الإجماع السكوتي ليس بحجة، وبه قال عيسى بن أبان من أصحابنا والقاضي أبو بكر الباقلاني من الأشعرية وبعض المعتزلة وداود الظاهري؛ لأن السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة، ولعدم تأدي تأملهم إلى الجواب، فلا يدل على الرضاء وعدم المخالفة، كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه خالف عمر رضي الله تعالى عنه في العول فقيل له: «هلا أظهرت حجتك على عمر؟»

فقال: إنه كان رجلاً مهيباً فهبته.

وتفصيله: ما ذكره الإمام سراج الدين في شرحه للفرائض أن العول ثابت على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس رضي الله تعالى عنه، وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والأخوات لأب وأم أو لأب.

مثاله: تركت زوجاً وأمّاً وأختاً لأب وأم، فعند العامة المسألة من ستة، وتعول إلى الثمانية.

وعند ابن عباس رضي الله تعالى عنه للزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنان وللأخت الباقي.

وهذه أول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه، فأشار العباس رضي الله عنه إلى أن يقسم

المال على سهامهم، فقبلوا منه، ولم ينكره أحد، وكان ابن عباس رضي الله تعالى عنه صبيّاً، فلما بلغ خالف، وقال: من شاء باهلته أن الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يجعل في المال نصفين وثلثاً.

فقيل له: هلا قلتَ ذلك في عهد عمر رضي الله عنه؟

قال: كنت صبيّاً، وكان عمر رضي الله عنه رجلاً مهيباً فهبت، انتهى[1].

ودفع بأن هذا غير صحيح؛ لأن الخلاف والمناظرة في مسألة العول كان أظهر فيما بينهم من أن يخفى على عمر، وكان عمر ألين إلى الحق من غيره في قبول الحق عند ظهوره كيف لا؟

وقد كان يقول: لا خير فيكم ما لم تقولوا، ولا خير في ما لم أسمع.

وكان يقول رحم الله امرأ أهدي على عيوبي.

ويؤيده أنه لما نهى عن مغالاة مهور النساء في خطبته، قالت: امرأة أما سمعت قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾ [النساء: 20]، فتمنعنا عما أعطانا الله تعالى، فبكى عمر رضي الله تعالى عنه، وقال: كل الناس أفقه منك يا عمر حتى النساء في البيوت.

وإن صح كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنه، فهو محمول على أنه اعتذر من الكف عن المناظرة معه؛ لأنه لا يجب عليه المناظرة، أو لما علم من ثبات عمر رضي الله تعالى عنه على مذهبه.

وفي التوضيح: لأن عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مالٍ فَضَلَ عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثاً في قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة، وعلى كرم الله وجهه ساكت حتى سأله فقال: أرى أن يقسم بين المسلمين، وروى في ذلك حديثاً، فعمل عمر رضي الله عنه بذلك، ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه، وجوّز علي كرم الله وجهه السكوت مع أن الحق عنده خلافهم.

وشاورهم في إسقاط الجنين فأشاروا بأن لا غرم عليك وعلي رضي الله عنه ساكت، فلما سأله قال: أرى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليماً.

روي أن عمر رضي الله عنه ضرب امرأة لجناية، فأسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا: لا غرم عليك، فإنك مؤدب، وما أردت إلا الخير، وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال: أرى عليك الغرة[2]، فلم يكن سكوته تسليماً.

---

1 التوضيح 2/97.

2 التنقيح مع التوضيح 2/96-97.

ولنا: أن شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد، والمعتاد أن يتولى الكبار الفتوى، ويسلم سائرهم، ولما كان الحكم عنده مخالفاً، فالسكوت حرام، والصحابة لا يتهمون بذلك.

وأما سكوت علي رضي الله عنه فيمكن حمله على أن ما أفتوا به من إمساك المال[1]، وعدم الغرم عليه[2]، كان حسناً إلا أن تعجيل أداء الصدقة والتزام الغُرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان أحسن، وبعد تسليم أي بعد تسليم أن ما أفتوا به لم يكن حسناً وكان خطأ، فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز، وذلك إلى آخر المجلس تعظيماً للفُتْيا[3].

وقد صح عن الشافعي أنه قال: الساكتون لو كانوا نفراً يسيراً ينعقد الإجماع عنده، لأن الحكم للأكثر والأغلب؛ ولأن في اعتبار الكل فوت الكل، فلا يرد عليه ما أورده بعضهم عليه من الإلزام، والله أعلم بحقيقة المرام.

{أهلية من ينعقد بهم الإجماع}

ثم أهل الإجماع من كان مجتهداً.

والمجتهد يأتي المراد به في باب القياس.

إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد، كنقل القرآن وأعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز والاستحمام، فإن إجماع العوام فيه كإجماع المجتهدين من الأعلام.

ويشترط في أهل الإجماع أن لا يكون فيه بدعة ولا فسق، فإن كلاً منهما يورث التهمة، ويسقط العدالة[4].

{شرط الإجماع}

وأما كون الإجماع من الصحابة أو من العترة فلا يشترط خلافاً للشيع حيث شرطوا أن كون الإجماع من أهل البيت.

وشرط مالك كون الإجماع من أهل المدينة ولاستبعاد ذلك من مالك تأوّلته أصحابه.

فحمله بعضهم على ترجيح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم أقرب إلى الرسول.

---

1 أي مال فضل عنده.

2 أي في مسألة الإسقاط.

3 التنقيح مع التوضيح 2/97-98.

4 والأهلية.

وحمله بعضهم على ترجيح اتباع إجماعهم على اتباع إجماع غيرهم ترجيحاً لا يمنع مخالفتهم.

وحمله بعضهم على إجماع الصحابة بإطلاق أهل المدينة وإرادة الصحابة لاجتماعهم فيها.

وحمله بعضهم على المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل: إن أبا يوسف رجع إلى مذهبه في هذه الأمور بشهادة أبناء المهاجرين والأنصار واتفاقهم على ذلك.

ثم انقراض العصر بموت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم فيه على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا خلافاً للشافعي معللاً بأن الإجماع إنما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت إلا بالانقراض؛ لأن قبله يحتمل الرجوع ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار.

وأجيب: بأن الأدلة الدالة على حجية الإجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه، وشرط الانقراض زيادة على النص، والزيادة نسخ، فلا يجوز.

وثمرة الخلاف: تظهر فيما إذا رجع بعضهم بعد الانعقاد:

فعندنا: لا يصح.

وعند الشافعي: يصح.

وقيل: يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة.

والمعنى: أن أهل عصر إذا اختلفوا في مسألة، وماتوا على ذلك الخلاف:

فذهب أكثر أصحاب الشافعي وعامة أهل الحديث إلى أن ذلك الخلاف يمنع انعقاد الإجماع في العصر الثاني.

وقال أكثر مشايخنا: لا يمنع، فينعقد الإجماع، ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلاثة، وهو مختار فخر الإسلام، وهو الأصح.

وقال بعضهم: فيه اختلاف بين أصحابنا:

فعند أبي حنيفة: يمنع من الانعقاد.

وعند محمد: لا يمنع.

وأبو يوسف في رواية مع أبي حنيفة.

وفي رواية مع محمد، وهو الأصح.

واستدلوا على تحقق هذا الخلاف بمسألة أم الولد، وهي إذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد؛ لأنه وقع مخالفاً للإجماع، وينفذ عند أبي حنيفة في رواية الكرخي عنه، وكذا عند أبي يوسف؛ لأنه لم يقع مخالفاً للإجماع.

وقد اختلف الصحابة في بيع أم الولد:

فعند عمر رضي الله عنه: لا يجوز.

وعند علي كرم الله وجهه: يجوز.

والحاصل: أن هذا كان مختلفاً بين الصحابة، ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها، فدل على أنهما جعلا الاختلاف السابق مانعاً من انعقاد الإجماع اللاحق؛ لأنهما لو لم يجعلاه مانعاً لما جوزا بيعها.

والصحيح أن هذا إجماع عند أصحابنا الثلاثة؛ لأن الدليل على أن إجماع الأمة حجة لا يفصل بينهما سبق فيه الخلاف عن السلف أو لم يسبق فيه الخلاف، إنما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عنده خلافاً لمحمد؛ لأن هذا إجماع مجتهد فيه، فيكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده، ولا يضلل، والقضاء إذا صادف محلاً مجتهداً فيه نفذ.

ثم خلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع من انعقاد الإجماع عند الجمهور كخلاف الأكثر.

وذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي من أصحابنا إلى أنه غير مانع بل اتفاق الأكثر كافٍ في الانعقاد، وبه قال بعض المعتزلة؛ لأن الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم»[1]، ولقوله: «يد الله مع الجماعة، فمن شذ شذ في النار»، ولقوله: «من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية».

ولو لم ينعقد الإجماع بإجماع الأكثر لما استحق المخالف الوعيد.

ولنا: أن لفظ الأمة في قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلال» يتناول الكل؛ ولأن كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ، فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف.

والمراد من قوله: «من شذ شذ» من لا يصلح للاجتهاد أو بعد أن كان موافقاً للجماعة حتى تحقق الإجماع.

فإن قلت: قد تفرد بعض الصحابة في أشياء، وأثبتم الإجماع مع خلافهم كخلاف أبي طلحة في أكل البر حيث قال: لا يفسد الصوم، وخلاف ابن عباس في ربا الفضل.

قلت: بأن خلاف الواحد إنما يعتد به إذا لم يكن مخالفاً للنص.

أما إذا كان فلا يعتد به.

وخلاف أبي طلحة مخالف لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187]، ولا يتحقق ذلك مع أكل البر، وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور، وهو قوله عليه

1 أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الفتن (باب السود الأعظم).

السلام: «الحنطة بالحنطة» الحديث، ولهذا أنكرت الصحابة عليه، ورجع إليهم.

هذا وذهب قوم إلى اشتراط عدد التواتر في الإجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطأ.

وذهب الجمهور إلى عدم اشتراطه؛ لأن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة، لا تختص بعدد دون عدد.

ولذا قيل: لو لم يبق من المجتهدين إلا واحد يكون قوله إجماعاً؛ لأنه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الأمة كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً للهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[النحل: 120]، فإنه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الأمة من الخطأ (والزلة)[1].

وقيل: أقل ما ينعقد به الإجماع ثلاثة؛ لأن الإجماع مشتق من الجماعة، وأقل الجمع الصحيح ثلاثة، وإليه يشير عبارة شمس الأئمة السرخسي حيث قال: والأصح عندنا أنهم كانوا جماعة، واتفقوا على قول مع سكوت الباقين، فإنه ينعقد الإجماع، وإن لم يبلغوا حد التواتر.

وقيل: أقل ما ينعقد به الإجماع اثنان؛ لأن الإجماع لا يتحقق بدون ذلك.

{حكم الإجماع}

ثم حكم الإجماع في الأصل أن يثبت المراد بالإجماع شرعاً على سبيل اليقين.

والمراد بالأصل: وهو ما كان إجماعاً انعقد بإجماع أهل الاجتهاد من الصحابة، فإنه بمنزلة الخبر المتواتر.

وقيل المراد به: إجماع ثبت اتفاق الخاصة والعامة؛ لأنه داخل تحت أدلة الإجماع بلا شبهة.

فتقييده بالأصل: يفيد أن الإجماع ربما لا يكون موجباً للحكم قطعاً بسبب العارض كما إذا ثبت الإجماع بنص البعض وسكوت الآخرين، كالمنقول بطريق الآحاد، فإنه لا يوجب اليقين حتى لا يكفر جاحده.

وأما إنكار الإجماع القطعي، فإن كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامة مثل أعداد الركعات، وفرض الحج والصوم، وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره؛ لأنه منكر (لأمور)[2] الدين قطعاً.

---

1 وفي م: والزلل.

2 وفي م: لما هو من.

ولعله هو المراد بقوله في الأصل، وإن كان مما ينفرد به الخاصة كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطء قبل الوقوف، وتوريث الجدة السدس لم يكفر منكره، ولكنه يحكم بضلاله وخطئه؛ لأنه وإن كان قطعياً إلا أن منكره متأول، والتأويل يمنع الإكفار.

والتقييد بالشرعي يدخل ما يتعلق بالأصول كنفي الشريك ورؤية الباري لا في جهة، وما يتعلق بالفروع كوجوب الصلاة، ويخرج ما يتوقف عليه صحة الإجماع كوجود الباري وصحة الرسالة لئلا يلزم الدور، وما يتعلق بأمور الدنيا كتجهيز الجيش وعمارة الأرض، فإنه مختلف فيه.

فقال بعضهم: يكون حجة.

وقال بعضهم: لا يكون حجة.

والحاصل: أن حكم الإجماع في الأصل أن يكون حجة شرعية قطعية عند عامة المسلمين.

وذهب الخوارج والنظام والقاشاني من المعتزلة وأكثر الروافض إلى إن الإجماع ليس بحجة؛ لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون مخطئاً، فلا يكون قول الجميع صواباً قطعيّاً.

ولنا: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: 119]، أراد بهم الصادقين في كل الأمور الذي يجب متابعتهم، وهم مجموع الأمة لا بعضهم؛ لأنا لا نعرف بعضاً بأعيانهم فنتبعهم.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ [البقرة: 143]، فإن الله وصفهم بالعدالة؛ لأن الوسط بمعنى العدل، فيكون إجماعهم حجة.

لا يقال: المراد بشهادتهم في الآخرة على الأمم بأن الأنبياء بلغت إليهم الرسالة لا فيما أجمعوا.

فإنا نقول: إن العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب وحيث ذكر الله الشهادة مطلقة، فتناول الدنيا والآخرة.

{سند الإجماع}

ثم الجمهور على أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سند من دليل أو أمارة؛ لأن عدم السند يستلزم الخطأ؛ إذ الحكم في الدين بلا سند يستلزم خطأ، ويمتنع إجماع الأمة على الخطأ.

وفائدة الإجماع بعد وجود السند:

1 ـ سقوط البحث عن الدليل.

2 ـ وحرمة المخالفة.

3ـ وضرورة كون الحكم قطعيّاً يجب قبوله.

وقال بعضهم: لا ينعقد إلا بدليل قطعي؛ لأنه قطعي، فلا يبنى إلا على قطعي؟

وأجيب: بأن كونه حجة ليس مبنيّاً على سنده، بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الآية.

ومما يدل على بطلان هذا المذهب أنه لو اشترط كون السند قطعيّاً لوقع الإجماع لغواً ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي.

اللهم إلا أن يقال المراد به أن يصير السند قطعيّاً بسبب الإجماع.

والحاصل: أنه لا بد من وجوده ليرتفع حينئذ النزاع، وذلك لأن مستند الإجماع قد يكون من أخبار الآحاد كإجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي[1] إليه قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام قبل القبض».

وقد يكون من القياس كإجماعهم على جريان الربا في الأرز، وسببه القياس.

وقد يكون من الكتاب كإجماعهم على حرمة الأمهات والبنات لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: 23].

وقال بعضهم: لا ينعقد الإجماع إلا عن خبر الواحد أو القياس؛ إذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج إلى الإجماع؛ لأن الحكم إذن يكون ثابتاً بهما[2] لا به[3].

{نقل الإجماع}

ثم إذا انتقل إلينا إجماع الصحابة بإجماع كل عصر على نقله، كان كنقل الحديث المتواتر، فإنه موجب العلم والعمل قطعاً كإجماعهم على كون القرآن كتاب الله، وفرضية الصلاة وغيرها.

وأما إذا انتقل إلينا بالأفراد[4] بأن روى ثقة إن الصحابة أجمعوا كذا، كان كنقل السنة بالآحاد،

---

1 اعلم أن سبب الإجماع نوعان: داع وناقل.
فالداعي: هو المدعي الذي يدعوهم إلى الإجماع ويحملهم عليه.
والناقل: هو الخبر الذي ينقل الإجماع إلينا.
والفرق بينهما: أن السبب الداعي الانعقاد، والناقل الإظهار.

2 أي بالكتاب والسنة.

3 أي بالإجماع.

4 بفتح الهمزة جمع فرد، وهو الواحد، وبكسرها مصدر أفرده بمعنى صيره فرداً بروايته له دون غيره، يرجح الأول بمقابلته للمتواتر وإلحاقه بلفظ الآحاد ليكون المعنى أن نقله إما بطريق المتواتر أو بطريق الآحاد، ويرجح الثاني بمقابلته بالإجماع ليكون المعنى أن نقله إما بطريق الإجماع والشركة في نقله وإما بطريق الإفراد يعني الانفراد به والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر.

فإنه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر، وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت، وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة.

وقال بعض أصحاب الشافعي، وهو قول بعض أصحابنا: الإجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل؛ لأن الإجماع قطعي، ونقل الواحد ليس بقطعي، فكيف يثبت به القطع؟

وأجيب: بأن الإجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الإجماع الظني.

وتوضيحه: إنا لا نثبت بنقل الواحد إجماعاً قطعيّاً موجباً للعلم ليمتنع ثبوته به، بل يثبت به إجماعاً ظنيّاً موجباً للعمل، وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد.

هذا ولقائل أن يقول: خبر الواحد إنما صار ظنيّاً بواسطة شبهة في الناقل، وإلا فهو في الأصل حجة قطعية لعلة قطعية كالإجماع، بل أولى؛ إذ لا شبهة لأحد في أن المسموع من النبي ﷺ حجة قطعاً.

{مراتب الإجماع}

1 ـ (وَأَعْلَى مَرَاتِبِهِ) أي مراتب الإجماع بإجماع المجمعين، واعتبارهم (إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ) أي تصريحاً من الكل لا خلاف في حجيته.

وهذا إذا انقرض عصرهم وانتقل إلينا متواتراً كالآية والخبر المتواتر القطعي الدلالة حتى يكفر جاحد حكمه.

وأما إن نقله أحاد كان خبر الواحد.

2 ـ ثم الإجماع الذي ثبت بنص البعض في الصحابة وسكوت الباقين.

وذلك لأن السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص. وهذا الإجماع السكوتي لا يكفر جاحد حكمه، وإن كان هو من الأدلة القطعية لما فيه من توهم الشبهة، فإنه بمنزلة العام من النصوص، ولا ينافي هذا جعله قبل هذا من الأدلة الظنية نظراً إلى هذه الشبهة.

والمختصر ترك (ذكر)[1] هذا الإجماع، وهو اختصار مخل، وكأنه اقتصر على ما يفهم من مفهوم قوله: «تصريحاً» في الإجماع الأول فتأمل.

3 ـ (ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ) أي إجماع أهل كل عصر بعد الصحابة (عَلَى حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيهِ خِلَافُ مَنْ سَبَقَهُمْ) وهذا كالخبر المشهور يضلل جاحد حكمه، ولا يكفر، فيكون بمنزلة الإجماع السكوتي من الصحابة.

---

1 ساقطة في م.

لكن ظاهر كلامه يشير إلى أن إجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الإجماع السكوتي من الصحابة مع أن السكوت في الدلالة دون النص، فكيف يكون السكوتي أعلى درجة من التنصيص؟

وأجيب: بأن الصحابة لما اختصت بأوصاف لم تكن لغيرهم كان سكوتهم أرفع من تصريح غيرهم، كإجماعهم على عدم حرمان الجدة.

فإن قلت: إنما انحطت درجته عن الإجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه؟

قلت: المخالف للإجماع السكوتي أكثر كالشافعي والباقلاني وابن أبان وبعض المعتزلة.

4 ـ (ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ) أي إجماع الذين بعد الصحابة (عَلَى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيهِ مُخَالِفٌ) فإنه بمنزلة خبر الآحاد يوجب العمل دون العلم، ويكون مقدماً على القياس[1].

(وَاخْتِلَافُ الأُمَّةِ عَلَى أَقْوَالٍ إِجْمَاعٌ) أي يكون كإجماع منهم[2] (عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهَا) أي ما تعدى عنها من الأقوال (بَاطِلٌ) فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر.

مثاله: جارية اشتراها رجل ووطئها، ثم وجد بها عيباً.

فقيل: إن الوطء يمنع الرد.

وقيل: لا يمنع، وله الرد مع الأرش، فالرد مجاناً يكون خارجاً عن هذين القولين، فلا يجوز.

وفي التوضيح: نظيره أنهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها:

فعند البعض: تعتد بأبعد الأجلين.

وعند البعض: بوضع الحمل، فالاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد.

واختلفوا في الجد مع الإخوة:

فعند البعض: كل المال للجد.

وعند البعض: المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد[3].

(وَقِيلَ: هَذَا فِي الصَّحَابَةِ خَاصَّةً) أي ذهب بعضهم إلى أن كون الاختلاف على قولين إجماعاً على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة.

والصحيح: أن هذا غير مخصوص بهم، بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر.

(فَإِنَّ العلماء واختلفوا في علة الربا:

---

1 كخبر الواحد.

2 ساقطة في م.

3 التوضيح 2/98.

فعندنا: العلة هي القدر مع الجنس.

وعند الشافعي رحمه الله تعالى: الطعم مع الجنس.

وعند مالك رحمه الله تعالى: الطعم والادخار مع الجنس.

فالقول بأن العلة غير ذلك قول رابع لم يقل به أحد.

واختلفوا في الزوج مع الأبوين، والزوجة مع الأبوين:

فعند البعض: للأم ثلث الكل في المسألتين.

وعند البعض: ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المسألتين.

فالقول بثلث الكل في إحداهما وثلث الباقي في الأخرى قول ثالث لم يقل به أحد.

واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة ـ وهي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة ـ :

فعند البعض: لا فسخ في شيء منها.

وعند البعض: حق الفسخ ثابت في كل منها.

فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد. ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل.

واختلفوا في الخارج من غير السبيلين:

فعند البعض ـ وهو الشافعي ـ : غسل المخرج فقط واجب.

وعند البعض ـ وهو أبو حنيفة ـ غسل الأعضاء الأربعة واجب فقط.

فشمول العدم أو شمول الوجود قول ثالث لم يقل به أحد.

وأيضاً الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة.

وعند الشافعي رحمه الله تعالى: المس ناقض لا الخروج.

فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد.

وقال بعض المتأخرين: الحق هو التفصيل. وهو أن القول الثالث إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه وإلا جاز.

إذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت، وولدت فجاء الزوج الأول:

فعندنا: يثبت نسب الولد من الزوج الأول.

وعند الشافعي رحمه الله تعالى: من الأخير.

فثبوته من كليهما، أو عدم الثبوت من أحدهما منتف إجماعاً.

وكذا من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالإجماع.

أما عندنا فللاحتجام.

وأما عنده: فللمس، كذا في التلويح[1].

وهذا يدل أن التلفيق المنافي غير جائز اتفاقاً.

وكذا عندنا ليس للأب والجد إجبار البكر البالغة على النكاح.

وعند الشافعي رحمه الله تعالى: لكل واحد منهما ولاية الإجبار.

فالقول بولاية الأب دون الجد خلاف الإجماع.

كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى.

وجوازهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

فجواز النفل متفق عليه، فالقول بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النفل خلاف الإجماع.

هذا)[2] وقال بعض المحققين إن حكم الإجماع إن كان مما علم كونه من الدين بالضرورة أي مما يعرفه الخواص والعوام فإنكاره توجب الكفر وإلا فلا.

ولهذا لم يكفر جاحد بطلان (نكاح)[3] المتعة مع الإجماع على بطلانه؛ لأنه مما لا يعرفه إلا الخواص.

وأما قوله عليه السلام: «اختلاف أمتي رحمة».

فقيل: المعنى اختلاف هممهم في العلوم، فهمة واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام كما اختلف همم أصحاب الحرف ليتم انتظام العالم ديناً ودنيا على وجه النظام.

ولعل هذا المعنى بطريق الإشارة، وإلا فظاهر العبارة يؤذن بأن اختلافهم في المسائل الفرعية والأحكام الشرعية رحمة مختصة بهذه الأمة ببركة نبي الرحمة توسعة عليهم كما يشير إليه قوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، ويومئ إليه قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43، الأنبياء: 7].

باب القياس

وهو لغة: التقدير، يقال: قست الأرض بالقصبة، والثوب بالزراع إذا قدرتهما بهما.

فالقياس مصدر قاس كالكتاب مصدر كتب.

---

1 التلويح 104/2.

2 ساقطة في ل.

3 ساقطة في ل.

ولا يبعد أن يكون مصدر قايس كقتال مصدر قاتل.

وتعديته بالباء.

وقد يستعمل بـ«على» التضمين معنى البناء مشيراً إلى أن القياس الشرعي للبناء لا للإثبات في الابتداء.

وفي التوضيح: أن القياس، وهو: تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تُدرك بمجرد اللغة، أي إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع.

والمراد بالأصل المقيس عليه، وبالفرع المقيس[1].

واصطلاحاً: تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة، كذا في الأصل[2].

واعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع؛ إذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب؛ لأن الأصل سابق، والفرع لاحق، ووصف المعدوم بالسبق واللحوق لا يصح؛ لأن المعدوم ليس بشيء.

وتكلف بعضهم في دفعه.

فالحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان والشيخ أبو منصور واختاره المحققون، وهو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر.

واختار لفظ الإبانة دون الإثبات؛ لأن القياس مُظْهِر لا مُثْبِت؛ لأن الْمُثْبِت هو الله تعالى، كذا ذكره ابن الملك[3].

والأظهر: أن يقال المثبت ظاهراً دليل الأصل، وحقيقة هو الله سبحانه.

وإنما قال: مثل حكم لئلا يلزم القول بانتقال الأوصاف، فإن انتقال العرض فاسد؛ ولأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين، وحكم المذكورين يشمل الموجود والمعدوم.

فلا يرد عليه ما ورد على ما سبق من المفهوم، فإن التعريف بذكر المثل يعم الموجودين والمعدومين، أي إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع.

فالمراد بالأصل: المقيس عليه، وبالفرع المقيس[4].

---

1 التنقيح مع التوضيح 2/120-121.

2 في متن المنار.

3 ابن الملك ص 750.

4 وهنا في ل: (فإن العلماء واختلفوا في علة الربا:
ذفعندنا: العلة هي القدر مع الجنس.

{حجية القياس}

هذا واختلفوا في كون القياس حجة:

فالجمهور على ثبوته.

= وعند الشافعي رحمه الله تعالى: الطعم مع الجنس.
وعند مالك رحمه الله تعالى: الطعم والادخار مع الجنس.
فالقول بأن العلة غير ذلك قول رابع لم يقل به أحد.
واختلفوا في الزوج مع الأبوين، والزوجة مع الأبوين:
فعند البعض: للأم ثلث الكل في المسألتين.
وعند البعض: ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المسألتين.
فالقول بثلث الكل في إحداهما وثلث الباقي في الأخرى قول ثالث لم يقل به أحد.
واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة -وهي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة-:
فعند البعض: لا فسخ في شيء منها.
وعند البعض: حق الفسخ ثابت في كل منها.
فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد. ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل.
واختلفوا في الخارج من غير السبيلين:
فعند البعض -وهو الشافعي-: غسل المخرج فقط واجب.
وعند البعض -وهو أبو حنيفة- غسل الأعضاء الأربعة واجب فقط.
فشمول العدم أو شمول الوجود قول ثالث لم يقل به أحد.
وأيضاً الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة.
وعند الشافعي رحمه الله تعالى: المس ناقض لا الخروج.
فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد.
وقال بعض المتأخرين: الحق هو التفصيل. وهو أن القول الثالث إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه وإلا جاز.
إذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت، وولدت فجاء الزوج الأول:
فعندنا: يثبت نسب الولد من الزوج الأول.
وعند الشافعي رحمه الله تعالى: من الأخير.
فثبوته من كليهما، أو عدم الثبوت من أحدهما منتف إجماعاً.
وكذا من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالإجماع.
أما عندنا فللاحتجام.
وأما عنده: فللمس، كذا في التلويح.
وهذا يدل أن التلفيق المنافي غير جائز اتفاقاً.
وكذا عندنا ليس للأب والجد إجبار البكر البالغة على النكاح.

وذهب بعضهم إلى نفيه مستدلين بالكتاب والسنة.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89] أي بياناً لكل أمر من أمور الشرع.

وفيه بيان أن الأحكام كلها في الكتاب بعبارته أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه، فإن لم يوجد فالإبقاء على الأصل من وجود أو عدم.

وأجيب عنه: بأن القياس شيء من تلك الأشياء المبينة في الكتاب أو كل شيء في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع لغة في مبناه، بل يكون تبياناً بمعناه.

وأما السنة فقوله عليه السلام: «لم تزال أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا وأضلوا».

وأجيب: بأن المراد به الرأي الفاسد بدليل قوله: «قاسوا ما لم يكن بما كان»، فإن قياس المعدوم بالموجود فاسد؛ إذ لا مماثلة بينهما على أن إسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي.

واحتج الجمهور بالمنقول والمعقول.

وأما المنقول فقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، فإن الاعتبار على ما قاله ثعلب: رد الشيء إلى نظيره.

فمعناه: أن يحكم عليه بمثل حكمه، وهو القياس، والعبرة بعموم اللفظ.

وقال غيره: الاعتبار معناه الاتعاظ، فيدخل فيه القياس؛ لأنه الانتقال من الشيء إلى الشيء.

وقوله عليه السلام لمعاذ حين أراد بعثه إلى اليمن: «بم تقضي؟

قال: بكتاب الله.

قال: فإن لم تجد؟

قال: بسنة رسول الله.

قال: فإن لم تجد؟

= وعند الشافعي رحمه الله تعالى: لكل واحد منهما ولاية الإجبار.
فالقول بولاية الأب دون الجد خلاف الإجماع.
كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى.
وجوازهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى.
فجواز النفل متفق عليه، فالقول بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النفل خلاف الإجماع.) زيادة.

قال: أجتهد برأيي.

فقال ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِهِ بِمَا يَرْضَى به رسولَهُ».

فلو لم يكن القياس حجة لأنكره، ولما حمد الله وشكره.

والحديث معروف ومشهور.

قال الرهاوي: لقائل أن يقول: حديث معاذ ظني؛ لأنه آحاد. والمسألة أصولية، فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن، فالأولى الاقتصار على الدليل القطعي[1].

قلت: لم يكتف بالظني، بل جمع بين الظني والقطعي لتحصيل القول القوي.

فإن قلت: لا نسلم صحة الحديث؛ لأن قوله: «فإن لم تجد في كتاب الله» يناقض قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]؟

قلت: الحديث دل على أن القياس حجة، والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام، فكان كتاب الله دالاًّ على الأحكام الثابتة بالقياس، فلا يكون في كتاب الله تفريط.

وأما المعقول: فهو أن الاعتبار واجب بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من الْمَثُلاَت، وهي العقوبات بأسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازاً عن مثله من الجزاء.

فالتأمل يكون في الحكم والسبب، والقياس نظيره؛ لأن النظر فيه أيضاً في الحكم والعلة والشرع كما جعل الْمَثُلاَت متعلقة بأسباب قصها كذلك جعل الأحكام الشرعية متعلقة بمعان أشار إليها، فكما أن مباشرة أسباب تلك الْمَثُلاَت، وتوجب الْمَثُلاَت، فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره، يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره، فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس.

ومن هذا التقرير يعرف أن الأول استدلال بعبارة النص، وهذا استدلال بدلالته؛ كأنه ثابت بمعناه اللغوي إلا أنه سماه دليلاً معقولاً؛ لأن الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص.

فإن قلت: الاعتبار المأمور به، إنما هو فيما ذكر من المثلات خاصة، فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأموراً به؟

قلت: إن أريد به الاعتبار عامّاً في المثلات وغيرها، فهو دليل بعبارته على أن القياس حجة، وإن أريد به الاعتبار في المثلات فقط، فهو أيضاً دليل على أن القياس حجة بدلالته.

---

1 الرهاوي ص 752-753.

{شرط القياس}

(وَشَرْطُهُ) كذا في النسخ. والأولى حذف الواو أي: شرط القياس.

1 ـ (أَنْ لاَ يَكُونَ الْمَقِيسُ عَلَيْهِ) أي الأصل الذي يبتنى عليه الفرع بالقياس المثبت للحكم مخصوصاً بحكمه أي منفرداً مع حكمه الأصل بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غيره بنص آخر أي بسبب دليل آخر يقتضي اختصاصه بذلك المحل كقبول شهادة خزيمة وحده، فإنه حكم انفردت شهادته به من بين سائر الشهادات المشروطة بالعدد.

فإن قوله عليه السلام: «ومن شهد له خزيمة وحده فحسبه» يختص مع حكمه، وهو قبول شهادة خزيمة وحده بمحله، وهو خزيمة بسبب قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282]، فإنه لما أوجب على جميع المكلفين مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد، فإذا ثبت في موضع بدليل كان مختصاً به، ولا يعدوه النص النافي في غيره، فلا يقاس عليه غيره بأن يقال: فأبو بكر أو علي بهذا الاختصاص أولى، فإنهما في مقام الصدق أعلى؛ لأن القياس حينئذ يبطل الاختصاص.

وقصته ما روى أن النبي ﷺ اشترى ناقة من أعرابي وأوفاه الثمن، فأنكر الاستيفاء، وجعل يقول هلم شهيداً، فقال عليه السلام: من يشهد لي؟

فقال خزيمة: أنا أشهد يا رسول الله، أنك أوفيت الأعرابي ثمن الناقة.

فقال ﷺ: كيف تشهد لي ولم تحضرنا؟

فقال يا رسول الله: إنا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء، أفلا نصدقك فيما تخبر به من أداء ثمنها.

فقال عليه السلام: «من شهد له خزيمة فحسبه»، فجعل ﷺ شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلاً على غيره، حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره، وإن كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع أن النصوص أوجبت اشتراط العدد في حق العامة، فلا يجوز تعليله؛ لأنا متى عدينا الحكم إلى غيره أبطلنا الخصوصية الثابتة بالنص، وإنما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهم جواز الشهادة لرسول الله ﷺ بناء على إخباره عليه السلام كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان، فإنه قوله عليه السلام في إفادة العلم كالعيان، بل فوقه كما لا يخفى بيانه على الأعيان.

2 ـ (وَأَنْ لاَ يَكُونَ الأَصْلُ) أي المقيس عليه.

فكان الأظهر والأخصر ترك الأصل كما في الأصل ليرجع الضمير إلى ما ذكر من المقيس

عليه (مَعْدُولاً بِهِ) أي بالأصل (عَنِ الْقِيَاسِ).

والمعنى: أن لا يكون حكم الأصل عادلاً عن سننه[1] أي مائلاً عنه بمعنى: أن لا يكون على خلافه.

فالباء فيه للتعدية؛ لأن العدول لآزم، فلا يتأتى المجهول منه إلا بالصلة.

وذلك كبقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً، فإنه يثبت هذا بالنص، وهو قوله عليه السلام: «تم صومك، فإنما أطعمك الله وسقاك» وهو مخالف للقياس، فلا يقاس عليه غيره لتعذره حينئذ.

فلا يصح إدخال المخطئ والمكره الثابت إذا صب الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض أصحابنا بعلة عدم القصد؛ لأن التخصيص إنما يتحقق فيما هو داخل في العام، ثم يخرج بالمخصص والأكل ناسياً غير داخل في العام؛ لأنه ليس بفعله، وإنما هو فعل الله تعالى لقوله النبي عليه السلام: «إنما أطعمك الله وسقاك»، لا يقال هذا خبر واحد، فلا يزاد به على النص؛ لأنا نقول: هو حديث مشهور، فتجوز به الزيادة.

قال الرهاوي[2]: وفيه نظر؛ لأن مالكاً لم يعمل به؟

---

1 اعلم أن الخارج عن سنن القياس على أربعة أنواع:

الأول: ما خص عن قاعدة عامة، ولم يعقل فيه معنى التخصيص بخزيمة.

والثاني: ما شرع ابتداء ولم يعقل معناه، فلا يقاس عليه غيره كأعداد الركعات ومقادير الزكاة والحدود والكفارات، وتسمية هذا القسم معدولاً به عن القياس فيه تجوز؛ إذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس بعد دخوله فيه، بل معناه أنه ليس منقاساً لعدم تعقل علته.

والثالث: القاعدة المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها، وإن عقل معناها لعدم وجود نظير خارج عما يتناوله، فلا يتأتى فيه الإلحاق وتسمية هذا خارجاً من القياس فيه تجوز أيضاً كرخص السفر والمسح على الخفين، فإنا نعلم أن المسح على الخفين، إنما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة إلى استصحابه، ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفازين وما يستر جميع القدم؛ لأنها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوف، فهذه الأقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق.

والرابع: ما استثنى عن قاعدة سابقة، فطرق إلى استثنائه معنى، فيجوز أن يقاس عليه كل مسألة مشارك المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الأصوليين خلافاً لبعض أصحابنا.

فتبين بهذا أن المراد من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه أصلاً ويخالف القياس من كل وجه. أما ما كان موافقاً له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات.

هذا والتحقيق أن الشرط الثاني مغنٍ عن الأول لكونه من أقسامه كما ذكره الآمدي في الإحكام.

انظر: حاشية الرهاوي ص 766-767.

2 الرهاوي ص 767

قلت: لعله لم يشتهر عنده؛ ولأنا لا نسلم أن ثبوت بقاء الصوم في الواقع ناسياً في القياس، بل ثبوته بدلالة النص لا بالقياس؛ لأن الأكل والجماع متساويان في إفساد الصوم بخطاب واحد، ـ وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187] ـ فكان النص الوارد في أحدهما وارداً في الآخر؛ لأن الحكم إذا ثبت لأحد المتساويين ثبت للآخر وإلا لما كانا متساويين مع كونهما متساوين.

والأولى أن يقال: إن الناسي داخل في عموم قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187]، كافية إلا أن الشارع أخرجه (لعلة)[1] عن خبر الباقي بالحديث.

3 ـ (وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ) أي لا الاسم اللغوي (الثَّابِتُ) أي لا المنسوخ (بِالنَّصِّ) أي لا بالقياس (بِعَيْنِهِ) أي من غير تغيير له؛ إذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الأصل، فلا يصح القياس (إِلَى فَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ) أي نظير الأصل في العلة والحكم؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان الحكم في الفرع بالرأي من غير إلحاق بالأصل وهو باطل (وَلاَ نَصَّ فِيهِ) أي في الفرع؛ لأنه لو كان فيه نص، فإن وافقه القياس، فلا فائدة، وإن خالفه كان باطلاً؛ لأن القياس لا يجوز أن يكون مبطلاً لحكم النص.

وقال الشافعي: إن كان حكمه موافقاً لحكم القياس كان القياس صحيحاً.

واعلم أن هذا شرط ثالث للقياس تسمية، ولكنه في الحقيقة شروط ستة، وإنما جعل الكل شرطاً واحداً؛ لأن الكل راجع إلى تحقق التعدي، فإنه لا يتم إلا بالجميع بخلاف الشرطين الأولين؛ لأنهما ليسا من التعدي، بل من شروطه:

الشرط الأول: كون وصف الأصل متعدياً، وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، وهو لا يجوز عندنا على الصحيح خلافاً للشافعي كما سيأتي الكلام عليه.

وأما التعليل بالقاصرة المنصوصة أو المجمع عليها فمتفق على صحة.

والشرط الثاني: أن يكون المتعدى حكماً شرعياً؛ لأن القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 31]، أي الألفاظ الشاملة للأفعال والحروف؛ لأن كلاً منهما اسم في اللغة: علامة على مسماه، والتخصيص عرف طارئ.

وفي الآية دلالة على أن واضع اللغة هو الله سبحانه كما هو مذهب الشيخ أبي الحسن

---

1 وفي ل: بعلة.

الأشعري والمختار عند المحققين.

والشرط الثالث: أن يكون الحكم ثابتاً بالنص؛ إذ لو كان فرعاً لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية حيث قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويّاً بعلة الطعم، ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم أيضاً، فإنه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم، فلا يحتاج إلى القياس الآخر، وهو القياس الأول من قياس السفرجل على التفاح، فتأمل.

والشروط الباقية[1] قد علمت في ضمن جل العبارات الماضية.

4 ـ (وَأَنْ يَبْقَى حُكْمُ النَّصِّ) في الأصل (بَعْدَ التَّعْلِيلِ عَلَى مَا كَانَ) أي قبله؛ لأن القياس للتعميم لا للإبطال.

فلا يصح تعليل الإطعام بالتمليك كالكسوة؛ لأن حكم الأصل قبل التعليل كان يحصل بالإباحة، فيتغير بعد هذا التعليل، بحيث لا يخرج المكفِّر عن عهدة الكفَّارة بالإباحة.

{ركن القياس}

(وَرُكْنُهُ) أي ركن القياس.

وأركان الشيء: أجزاؤه الداخلة في حقيقته المحققة لهويته.

والمشهور أن للقياس أربعة أركان:

1 ـ الأصل.

2 ـ والفرع.

3 ـ وحكم الأصل.

4 ـ والوصف الجامع؛ لأن حقيقة القياس لا يتم إلا بها، وكل ما لا يتم حقيقة الشيء إلا به فهو ركن له.

---

1 والشرط الرابع: أن يكون المتعدي بعينه من غير تغيير؛ إذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الأصل، فلا يجوز القياس.

والشرط الخامس: كون الفرع نظير الأصل في العلة والحكم؛ إذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير إلحاق بالأصل، وهو باطل.

والشرط السادس: أن لا يكون في الفرع نص؛ إذ لو كان فيه نص، فإن كان حكم القياس موافقاً لحكم النص لم يكن للقياس فائدة، وإن كان مخالفاً كان باطلاً؛ لأن القياس لا يجوز أن يكون مبطلاً لحكم النص.

وقال الشافعي: إن كان حكمه موافقاً لحكم القياس كان القياس صحيحاً وكان مؤكداً للنص.

شرح المنار للابن الملك ص771-772.

وأما حكم الفرع فثمرة القياس لكن لما كان بحصول الجامع تحصل الثلاثة الباقية إما لكونه آخر الأوصاف، والحكم يضاف إلى الوصف الأخير كما في القدح المسكر أو لكونها هي المؤثرة في الحكم دون غيرها أو لكون الأبحاث الآتية مبنية عليها كأنه هو الركن ادعاء.

(مَا جُعِلَ عَلَماً) أي وصف جعل علامة (عَلَى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا) أي من الأوصاف التي (اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ) أي ثبت حكمه به بعبارته كالكيل والجنس، والوزن والجنس في نص الأشياء السنة أو بغير عبارته حل باقتضائه كالعجز عن التسلم في نص النهي عن بيع الآبق إلا أن ذلك المعنى لما كان مستنبطاً من النص لا بد أن يكون ثابتاً به صيغة أو ضرورة اقتضائه وإلا لم يكن متعلقاً بالنص، فلا يمكن جعله علماً على حكمه.

(وَجُعِلَ الْفَرْعُ) بصيغة المفعول (نَظِيراً لَهُ) أي للنص (فِي حُكْمِهِ) أي حكم النص.

واحترز بهذا عن العلة القاصرة المستنبطة؛ إذ ليست بركن للقياس (بِوُجُودِهِ) أي بسبب وجود ذلك الوصف (فِيهِ) أي في الفرع.

قال ابن الملك: وإنما قال ركنه هذا؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، ولا قيام للقياس إلا به؛ لأنه ما لم يكن اشترك الأصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم، فلا يثبت القياس، وإنما جعل علامة؛ لأن علل الشرع أمارات ودلالات على الأحكام لا موجبات لذاتها، لأن الموجب هو الله تعالى، ـ وهذا مبني على أن أفعال الله مع معللة بمصالح العباد من جلب نفع إليهم ودفع ضرر عنهم مع أن الأصلح لا يكون واجباً عليه خلافاً للمعتزلة ـ.

ثم الحكم في المنصوص إن كان مضافاً إلى النص في الأصل، وإلى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علماً على وجود حكم النص في الفرع، وإن كان الحكم مضافاً إلى العلة في الأصل والفرع جميعاً، كما هو مذهب بعض مشايخنا ـ وهم مشايخ سمرقند وما وراء النهر، وهو الصحيح الذي ذهب جمهور أهل الأصول ـ يكون ذلك الوصف علماً فيهما[1].

ويمكن أن يقال في هذا المقام المراد من قوله: «ما جعل علماً على حكم النص» أينما كان أعم من أن يكون في الأصل أو الفرع، وهو الظاهر، فيرتفع الخلاف.

ثم لما ذكر أن ركن القياس هو الوصف، وأجمعوا على أن جميع الأوصاف لا يصلح علة؛ وعلى أنه لا يجوز أن كل واحد منها علة؛ وعلى أن ليس للمعلل أن يجعل أيّ وصف شاء من الأوصاف علة بلا دليل؛ وعلى أن العلة تثبت بالنص صريحاً أو إيماء وبالإجماع.

أشار إلى الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة، فقال في الأصل: «ودلالة كون الوصف

---

1 ابن الملك ص 781-784.

علة صلاحه» أي ملائمته.

وهو[1] أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن النبي ﷺ وعن السلف من الصحابة والتابعين.

وعدالته بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به، أي بظهور تأثير عين ذلك الوصوف في عين ذلك الحكم، أو في جنسه أو تأثير جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه قبل القياس بأن يكون لجنس الوصف تأثير في جنس الحكم في موضع آخر نصّاً أو إجماعاً كذا ذكره فخر الإسلام وجمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة إلا أن يكون صالحاً للحكم، ثم يكون معدلاً كما أن شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بأن يكون حرّاً عاقلاً بالغاً مسلماً لا تقبل ما لم يثبت عدالته بالاجتناب عن المحظورات.

ثم المؤثر باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام:

الأول: أن يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم، وهو المقطوع الذي لا ينكره أحد، وهو الذي يقال إنه في معنى الأصل كالتعليل بالصغر في إثبات الولاية.

الثاني: أن يظهر أثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم، وهو المذكور في الكتاب كتأثير الإخوة لأب وأم في التقديم في الميراث على الإخوة لأب، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية غير الميراث، لكن بينهما مجانسة في الحقيقة.

الثالث: أن يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم، وهو الذي خصوه بالملائم كإسقاط قضاء الصلوات الكثيرة بعذر الإغماء، فإن تأثير جنسه، وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج.

الرابع: ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلاة عن الحائض، فإنه ظهر تأثير جنسه، وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم ، وهو سقوط الركعتين، وهذه الأقسام حجة.

وذلك كتعليلنا بالصِّغَرِ في ولاية المناكح[2] لما يتصل به من العجز، فإنه ملائم لتعليله عليه السلام بسقوط النجاسة عن الهرة بالطواف في قوله عليه السلام: «الهرة ليست بنجس، فإنه من الطوافين»، فإن الطواف منشأ للضرورة، وهي تعذر صون الأواني عن الهرة، والضرورة مؤثرة في إسقاط النجاسة.

وكذا الصغر منشأ للعجز عن القيام بالمصالح، وفي ذلك ضرورة قد ظهر أثر الصغر في

---

1 أي الملائمة.

2 جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح.

إثبات الولاية في المال، فكان التعليل بالصغر موافقاً لتعليل رسول الله ﷺ.

واعلم أن ولاية نكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقاً، وكذا في نكاح الصغائر معلولة بعلة الصغر عندنا، وبالبكارة عند الشافعي.

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا زوج الأب البكر البالغة من غير كفؤ من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافاً له، وفيما أن الأب يملك إجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافاً له.

والحاصل: أن البكر الصغيرة تجبر اتفاقاً، لكن التخريج مختلف:

فعندنا: للصغر.

وعنده: للبكارة والثيب الكبيرة لا تجبر اتفاقاً.

لكن التخريج مختلف أيضاً:

فعندنا: لفوات وصف الصغر.

وعنده: لفوات البكارة، والبكر الكبيرة تجبر عنده لوجود البكارة.

ولا تجبر عندنا لفوات الصغر، والثيب الصغيرة تجبر عندنا لوجود وصف الصغر خلافاً له.

{استصحاب الحال}

ثم اعلم أن استصحاب الحال وهو إبقاء ما كان على ما كان، ليس بحجة ملزمة عندنا، ولكنها حجة دافعة للخصم عنّا.

والعلماء اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي ووجوبه وامتناعه أو حسنه أو قبحه بالعقل كوجوب الإيمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه أو باستصحاب حكم بالعقل ثبت تأبيده أو توقيته نصّاً أو ثبت مطلقاً، وبقي بعد وفاة النبي ﷺ.

واتفقوا أيضاً على أن استصحاب حكم لدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل الجهد في طلب الدليل المزيل؛ لأن الجهل بالدليل المزيل بالتقصير في الطلب ليس بحجة.

وإنما الخلاف في الاستصحاب: إذا بذل المتجهد جهده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله، ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه، واحتمال قيام دليل من حيث لا يشعر به.

فقال بعض أصحاب الشافعية كالمزني والسيرفي وابن شريح والغزالي وغيرهم والشيخ أبو منصور من أصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند: إنه حجة ملزمة في الشرعيات.

ونقل ذلك عن الشافعي.

وقال كثير من أصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين: إنه ليس بحجة لإثبات أمر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان.

وقال القاضي أبو زيد والسحال وصدر الإسلام ومن تابعهم: إنه ليس بحجة لإثبات حكم مبتدأ والإلزام، فيجب العمل به في حق نفسه، ولا يصح الاحتجاج به على غيره.

وأما ما استدل به الشافعي على حجيته بأن الحكم إذا ثبت بدليل، ولم يثبت له ما يعارضه قطعاً يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبتت الشرائع بعد وفاته النبي عليه السلام.

فأجيب عنه: بأن الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجباً لبقائه؛ لأن البقاء عرض آخر فيفتقر إلى علة؛ لأن بقاء الشيء معنى موجود في نفسه زائد على وجود ذلك الشيء؛ لأن الشيء في أول الحالة يوصف بالوجود، ولا يوصف بالبقاء، فإنه يصح أن يقال: وجدت لم يبق، فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفكَ عن البقاء في الزمان الأول.

والجواب عن الشرائع: أن البقاء فيما بعد النبي ﷺ لتقرر الأدلة الموجبة لبقائها، وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن.

{الاحتجاج بلا دليل}

ثم اعلم أنه لا خلاف في أنه يطلب الدليل ممن قال: «حكم الله في هذه الحادثة كذا»، ولا يطلب ممن قال: «لا أعلم حكم الله في هذه الحادثة».

وأما النافي للحكم كمن قال: «ليس على الصبي والمجنون زكاة».

فهل عليه دليل أم لا؟

قال أصحاب الظواهر: لا دليل على معتقد النفي، بل يكفي التمسك بلا دليل.

وقال بعضهم: يجب على النافي في العقليات فقط.

وقال الجمهور: ليس بحجة أصلاً، لا في الإثبات، ولا في النفي.

تمسك أصحاب الظواهر بقوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ في مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 145] الآية، فإنه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الأشياء المذكورة في الآية.

واحتج الجمهور بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ

أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111] أمر النبي ﷺ بطلب الحجة والبرهان على النفي والإثبات جميعاً.

{الاستحسان}

ثم اعلم أن الاستحسان: هو الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي يسبق الأوهام إليه قبل التأمل.

وقيل: هو ترك القياس الجلي بدليل أقوى.

وقيل: هو دليل يقدح في نفس المجتهد عليه التعبير عنه.

وقيل: هو تخصيص القياس بدليل أقوى منه.

ولكن الذي استقرت عليه الآراء أنه اسم لدليل متفق عليه نصاً كان أو إجماعاً أو قياساً خفياً إذا وقع في مقابلة قياس سبق إليه الأفهام.

وحاصله: أن الاستحسان أنواع:

1 ـ يكون بالأثر.

2 ـ والإجماع.

3 ـ والضرورة.

4 ـ والقياس الخفي.

كالسلم، فإن القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد إلا أنا تركناه بالنص، وهو قوله عليه السلام: «من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم، أو وزن معلوم إلى أجل معلوم»، رواه الجماعة عن ابن عباس.

وكالاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل: أن يأمر إنساناً بأن يخرز له خفاً بكذا، ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له أجلاً، والقياس يقتضي أن لا يجوز؛ لأنه بيع معدوم، لكنهم استحسنوا تركه بالإجماع لتعامل الناس فيه.

فإن قلت: الإجماع وقع معارضاً بالنص، وهو قوله ﷺ: «لا تبيع ما ليس عندك»[1].

وأجيب: بأن النص صار مخصوصاً في حق هذه الحكم بالإجماع.

وكتطهير الأواني والحياض والآبار[2]، فإن القياس يقتضي عدم تطهيرها إذا تنجست؛ لأنه

---

1 أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط 222/5.

2 مثال للضرورة.

لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر، وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس، فإن لها أثراً في سقوط الخطاب؛ لأن فيه حرجاً، والحرج مدفوع بنص الكتاب.

وكطهارة سؤر سباع الطير[1]، فإن القياس الظاهر يقتضي نجاسته؛ لأن لحمه حرام كسؤر سباع البهائم، وفي الاستحسان طاهر مكروه؛ لأن سباع البهائم ليست بنجس العين، ونجاسة سؤرها باعتبار أنها تأكل بلسانها، فيختلط لعابها النجس بالماء، وسباع الطير تأخذ بمنقارها، وهو عظم، وهو ليس بنجس من الميت، فعظم الحي أولى، إلا أنه يكره[2]؛ لأن سباع الطير لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها، فيتوهم بقاء شيء من ذلك عليها كالدجاجة المخلاة.

هذا ونقل عن الشافعي أنه قال: من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع، فهو الشارع لذلك الحكم.

وفيه: أن الاستحسان كما ترى انتقال من دليل إلى دليل أقوى نصّاً أو إجماعاً أو قياساً خفيّاً، فلا يكون مستحسناً (كما ترى انتقال من دليل إلى دليل أقوى أيضاً أو إجماعاً أو قياساً خفيّاً، فلا يكون مستحسناً)[3] عنده (من غير دليل)[4] عن الشارع (ليكون)[5] فهو الشارع لذلك الحكم؛ لأنا نعني به دليلاً من الأدلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي.

ونعمل به إذا كان أقوى من القياس، وإنما توهم من اعترض حيث ذكر في غالب كتب أصحابنا أن الاستحسان يراد به القياس الخفي.

فصل {في الاجتهاد}

لما فرغ من القياس شرع في القائس، وهو المجتهد، ولم يعرف الاجتهاد كأصله لشهرته عندهم.

وهو استفراغ الوسع والطاقة في استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها الواردة في الكتاب والسنة.

وهذا معنى قولهم: إنه بذل المجهود في نيل المقصود.

ثم اعلم أن الاجتهاد أعم من القياس، وهو مذهب الجمهور؛ إذ القياس يفتقر إلى الاجتهاد

---

1 مثال للقياس الخفي.

2 كراهة تنزيه.

3 ساقطة في ل.

4 ساقطة في ل.

5 ساقطة في م.

دون العكس، فإن الاجتهاد قد يكون من النص والإجماع؛ لأن معناهما قد لا يكون ظاهراً، فيحتاج إلى الاجتهاد في صيغ العموم والإشارة والمفهوم والاقتضاء والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك.

وقيل: هما مترادفان، وإليه أشار الشافعي في كتاب الرسالة.

(وَشَرْطُ الاجْتِهَادِ) الأولى حذف العاطف؛ لأنه أول الكلام:

1 ـ (أَنْ يَحْوِيَ الْمُجْتَهِدُ) أي يجمع (عِلْمَ الْكِتَابِ) أي ما يتعلق بالأحكام منه دون كله، وذلك مقدار خمسمائة آية من جملة متباينة (بِمَعَانِيهِ) أي مع معانيه لغة وشرعاً فيما يوافيه من مفرداته ومركباته من حيث اللغة والشرع، فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان إلا أن يكون ذلك حاصلاً له بحسب السليقة، فلا يحتاج إلى تكسيبه.

وكذا يفتقر إلى المعاني المؤثرة في الأحكام مثلاً يعرف في نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء: 43، المائدة: 6]، أن المراد بالغائط الحدث، وإن علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الإنسان الحي (وَوُجُوهِهِ) أي التي قدمناها في العام والخاص وسائر الأقسام، ولا يشترط ضبطها، بل يكفي أن يكون عالماً بمواقعها ويرجع إليها وقت الحاجة إلى منابعها لإدراك منافعها.

2 ـ (وَعِلْمَ السُّنَّةِ) أي ويحوي المجتهد علم سنة النبي عليه السلام فيما يتعلق به الأحكام (بِطُرُقِهَا) أي مع طرقها من إسنادها أو مخرجها ومعرفة رجالها وسائر أحكامها المتعلقة بمتنها من تواترها وشهرتها وآحادها وكونها صحيحاً وحسناً وضعيفاً وموضوعاً وأمثالها لابتنائها على تحققها.

3 ـ (وَوُجُوهَ الْقِيَاسِ) أي وأن يعرف طرائق القياس وشرائطه، فلا يحتاج إلى قوله الزائد على أصله (مَعَ شَرَائِطِهِ) أي المتقدمة.

وكذا أحكامه وأقسامه المقبولة والمردودة ليتمكن من الاستنباط الصحيح، ولا بد مع ذلك من معرفة الإجماع، ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده.

قيل: لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليداً، ولا علم الفقه؛ لأنه ثمرة الاجتهاد، فلا يتقدمه، والذي يظهر وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند أكثرهم، وكذا الفقه؛ لأن منصب الاجتهاد في زماننا، إنما يحصل بممارسته الآن، فهو طريق إليه.

ثم هذه الشرائط كلها، إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام.

وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثلاً الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بأحكام النكاح.

هذا والمختار أنه عليه السلام كان متعبداً بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه.

ثم الاجتهاد ثابت.

وقيل: بالجواز مطلقاً.

وقيل: بالمنع مطلقاً.

وقيل: بالجواز في الحروف خاصة.

والأدلة مسطورة في الكتب المطولة.

{حكم الاجتهاد}

(وَحُكْمُهُ) أي حكم القياس (الإِصَابَةُ) أي الوصول إلى الصواب (بِغَالِبِ الرَّأْيِ) أي لا القطع بها.

ولذا قلنا: المجتهد يخطئ ويصيب، والحقّ في موضع الخلاف أي في المسائل الفقهية واحد بأثر ابن مسعود في المفوضة، وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها، ولم يسم لها مهراً حيث قال ابن مسعود فيها: أجتهد برأي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، وشاع هذا الكلام منه بينهم، ولم ينكر عليه أحد منهم، فكان إجماعاً منهم على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ.

وكذا أثر علي وزيد بن ثابت في تخطئتهم ابن عباس في القول، وابن عباس في تخطئته لهم فيه حيث قال: «ومن باهلني باهلته بأن الله لم يجعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً هذان نصفان ذهبا بالمال، فأين موضع الثلث».

وقد قال عليه السلام لعقبة بن عامر الجهني: «إن اجتهدت، فأصبت فلك عشر أجور، وإن اجتهدت، فأخطأت فلك أجر واحد» رواه أحمد برجال الصحيح.

وقال عليه السلام: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد» متفق عليه من حديث عمرو بن العاص، وساقه الطبراني وأحمد بلفظ حديث عقبة.

وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب؛ لأنه تعالى كلف المجتهد بإصابة الحق، فيكون كل مجتهد مصيباً، وإلا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع، كاستقبال القبلة، فإنها جهة واحدة،

وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة.

ولا يبعد أن يقال: كل مجتهد مصيب حكمي في الجملة، وهو لا ينافي في أن يكون خطأً صوريّاً، ويترتب عليه أجر واحد كما إذا تبين أنه صلى إلى غير جهة الكعبة أو صواباً حقيقيّاً بأن تبين أن اجتهاده في تحري القبلة صادف عين الكعبة: إما بالعين أو الجهة، فيترتب عليه أجران لا سيما وهم يقولون إن الحق في موضع الخلاف متعدد باعتبار الحقيقة الأصلية.

والجمهور يقولون: إنه واحد نظراً إلى الأحكام الشرعية، ولذا لم تنتقض الأحكام الاجتهادية.

وهذا الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في النقليات المتعلقة بالفرعيات كتقدير مسح الرأس بالربع وأمثاله من المسائل الخلافيات المسطورة في الكتب الفقهيات لا في العقليات التي من الأصول الاعتقاديات، فإن الحق فيها واحد بالإجماع من غير النزاع.

والمخطئ فيها كافر إن خالف ملة الإسلام كاليهود والنصارى وأمثالهم من الوجودية والحلولية القائلين بالاتحاد والإلحاد من الجهلة الصوفية.

فإن المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين واحد اتفاقاً لعدم وقوع النقيضين في نفس الأمر إلا أن المخالف لملة الإسلام كافر.

ثم المخطئ مطلقاً سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق أو لم يجتهد، وذلك لظهور ملة الإسلام كظهور الشمس وسط النهار مسفرة عن نقاب الاستتار إسفاراً لما يسوغ معه الاجتهاد في الأدوار والأطوار، فإنه لا يتأتى إلا فيما خفي مسلكه عن ظاهر إنظار النظار.

ولهذا يقال في الأصول: مذهبنا حق، ومذهب الخصم باطل، وفي الفروع مذهبنا صواب، ويحتمل الخطأ، ومذهب الخصم خطأ يحتمل الصواب.

ثم منشأ الاختلاف السابق من أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد أو متعدد بناء على اختلافهم في أن الله هل له في كل صورة من الحوادث حكم معين أم الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهد.

فقال الجمهور بالأول: ولكن اختلفوا على أربعة أقوال:

فذهب عامة الفقهاء إلى أن ذلك الحكم غلبة دليل ظني لم يكلف المجتهد بإصابته لغموضه، فمن ظفر به، فهو مصيب، وله أجران، ومن لم يظفر به، فهو مخطئ، وله أجر واحد.

هذا وكون الحق واحد في موضع النزاع ثبت بالكتاب والسنة والإجماع وضرب من الإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: 79]، فإن الله تعالى خصص سليمان

بفهم الحق في الواقعة بعد اشتراكهما في الحكم. وذلك يدل على إصابة سليمان دون داود عليهما السلام، وإلا لما كان لتخصيص سليمان بالتفهيم فائدة.

وفي هذا النص دليل على اتحاد حكم الله في الحادثة، وأن المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين في الواقعة الواحدة واحد، وأن حكمهما عليهما السلام كان بالاجتهاد، ثم أنهما اختلفا فيه، وأن رجوع أحد المجتهدين إلى الآخر صحيح لما روي من قول داود لسليمان: «القضاء ما قضيت»، وأن الاجتهاد إلى الأنبياء عليهم السلام فيما لم يوح إليهم جائز، وأن الخطأ يجوز عليهم فيه من غير أن يقروا عليه.

اعلم أن صدر هذه القصة قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: 78] أي الزرع، ﴿إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾ [الأنبياء: 78]، أي رعت ليلاً بلا راع لها.

وقد روي أن غنم قوم وقعت ليلاً في زرع جماعة، فأفسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام، فحكم بالغنم لصاحب (الحرث)[1]، فقال (سليمان)[2] عليه السلام: وهو ابن إحدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث، فينتفعون بألبانها وأولادها وأصوافها والحرث إلى أرباب الشياه يقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم أفسدت ثم يترادون.

فقال داود: «القضاء ما قضيت»، وأمضي الحكم بذلك.

أما وجه حكومة داود: أن الضرر وقع بالغنم، فسلمت إلى المجني عليه كما في العبد الجاني.

وأما وجه حكومة سليمان: أنه جعل الانتفاع بالغنم بإزاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير أن يزول ملك المالك من الغنم، وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان.

وأما السنة فما قدمناه من الأدلة، ولما روي أن الخثعمية قالت: يا رسول الله إن فرضية الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة أفيجزئني أن أحج عنه، فقال ﷺ: أرأيت لو كان على أبيك دين، فقضيته أكان يقبل منك؟

فقالت: نعم.

فقال: فدين الله أحق أن يقبل.

ولما روي أن عمر رضي الله عنه سأل النبي ﷺ عن قبلة الصائم، فقال: أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكان يضرك، لكن يحتمل في الحديثين أنه عليه السلام علمه بالوحي، لكن بينه

---

1 وفي م: الزرع.

2 ساقطة في م.

بطريق القياس لما كان موافقاً له ليكون أقرب إلى فهم السامع.

ولما روي أنه أتي عليه السلام يوم بدر بسبعين أسيراً فيهم العباس عمه وعقيل بن أبي طالب فاستشار مع أبا بكر فيهم، فقال أبو بكر: قومك وأهلك، فاستبقهم لعل الله يتوب عليهم، وخذ منهم فدية تقوي بها أصحابك.

وقال عمر: كذبوك وأخرجوك، فقدمهم واضرب أعناقهم، فإن هؤلاء أئمة الكفر، وأن الله أغناك عن الفداء، مكن عليّاً من عقيل، وحمزة من العباس، ومكني من فلان لنسيب له، فلنضرب أعناقهم.

فأخذ رسول الله ﷺ برأي أبي بكر.

وكان ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: 68]، أي لو لا حكم من الله سبق في اللوح المحفوظ، وهو أنه لا يعاقب أحد بالخطأ، وكان هذا خطأ في الاجتهاد؛ لأنهم نظروا في أن استبقاءهم ربما يكون سبباً لإسلامهم وتوبتهم، وأن فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله، وخفي عليهم أن قتلهم أعز للإسلام، وأهيب لمن وراءهم، وأقل لشوكتهم.

فلما نزلت هذه الآية، قال عليه السلام: لو نزل بنا عذاب ما نجا منه إلا عمر.

ولما روي أن رسول الله ﷺ أراد يوم الأحزاب أن يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا، فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا: إن كان هذا (عن)[1] وحي فسمعاً وطاعة، وإن كان عن رأي، فلا نعطهم إلا السيف، وقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين، وكانوا لا يطعمون في ثمار المدينة إلا بشرى أو قرى، فإذا أعزنا الله بالدين نعطيهم الذمية، لا نعطيهم إلا السيف.

فقال عليه السلام: إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد، فأردت أن أصرفهم عنكم، فإذا أبيتم فذاك، ثم قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا، فلا نعطيهم إلا السيف.

وأما الإجماع فهو أن الأمة قد اجتمعت على شرعية المناظرة بين المجتهدين، ولو كان كل مجتهد مصيباً فيما أدّى إليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة؛ إذ لا فائدة لها إلا الإصابة، ومعرفة الحق، وتمييزه عن الخطأ، وإظهار الصواب وتصويب الجميع ينفي ذلك.

وأما المعقول فهو أنه لو كان كل مجتهد مصيباً لزم اجتماع المتقابلين، وهما الصحة والفساد والحظر والإباحة ووجود الحكم وعدمه في محل واحد وزمان واحد في حق شخص واحد، وهو

---

1 ساقطة في م.

محال بالضرورة من الأمر المحال، والله أعلم بالأحوال.

وأما قول من قال: إن كل مجتهد مصيب، فبمعنى أنه ليس في الحادثة حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد، وإن حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهدين، وبه قال الأشعري والمزني والغزالي وبعض متكلمي أهل الحديث.

ثم المختار أنه مصيب ابتداء أي في نفس الاجتهاد وطلبه في حق العمل به، حتى أن عمله يقع صحيحاً شرعيّاً حتى كأنه أصاب الحق عند الله تعالى، فيكون مأجوراً في ذلك لا مأزوراً.

مخطئ انتهاء أي في إصابة المطلوب، وهو الحق عند الله تعالى الذي غيب عنه وجه إصابته، وعليه الأئمة الأربعة.

ونقل عنهم القول أيضاً على ما مر.

ولكن رجع المنقول عن أبي حنيفة بأن كل مجتهد مصيب إلى هذا القول؛ إذ لا يجوز أن يكون مراد الإمام بذلك أنه مصيب انتهاء لما هو عند الله تعالى من الحكم الثابت في الحادثة؛ إذ الحق حينئذ يكون متعدداً عند الله تعالى لا واحداً، والإمام غير قائل به، فتعين أن يكون معنى القولين واحداً ليلتئما بالقول الآخر؛ إذ التوفيق خير من التناقض، فيكون المعنى أن كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في حق العمل مع أن الحق واحد يحتمل الخطأ والصواب.

وإنما كان هذا الوجه هو المختار؛ لأنه لا يمنع في الأقيسة الشرعية والأدلة الظنية أن تناقض المطالب والأحكام مع رعاية الشرائط بقدر وسع الأنام، ولهذا وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه مع كونه خطأً بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام بإصابة الحق، فلو كان خطأً من كل وجه لما كان حكماً وعلماً، بل جهلاً وخطأً.

ومن المعلوم: أن المراد اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة، وإلا لم يكن لذلك الحكم والعلم في هذا المقام فائدة؛ إذ لا يشتبه على أحد أن النبي (الأمي)[1] أي نبي كان قد أوتي علماً وحكماً في الجملة، هذا كله فيما لا نص فيه.

وأما ما فيه نص وقصر المجتهد في طلبه، فإنه يكون فيه مخطئاً آثماً.

ثم اعلم أن الانقطاع الذي هو عبارة عن الإلزام في بحث الأحكام أربعة أنواع:

الأول: إظهار السكوت كما أخبر الله تعالى عن اللعين بقوله: ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ [البقرة: 258].

الثاني: إنكار ما يعلم بالضرورة.

---

1 ساقطة في م.

الثالث: المنع بعد التسليم، وكذا عكسه.

الرابع: عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها إثبات الحكم الأول.

وأما انتقاله من علة إلى علة أخرى لا لإثبات العلة الأولى، فهي غير صحيحة.

وأما محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: 258].

وعارضه اللعين بقوله: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: 258].

فانتقل إلى حجة أخرى وهي قوله: ﴿فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 258]، لإثبات الحكم، وليست من هذا القبيل؛ لأن الحجة الأولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين؛ لأنه عليه السلام أراد بقوله: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: 258].

حقيقة الإحياء والإماتة: وعارضه اللعين بأمر باطل، وهو إطلاق أحد المسجونين، وقتل الآخر، وذلك ليس من الإحياء والإماتة في شيء.

فكان اللعين محجوجاً بتلك الحجة إلا أن القوم لما كانوا أصحاب الظواهر، وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم، فضم إلى الحجة الأولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه.

فهذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الأولى بإظهار حجة، هي في ذلك المقام تكون الأولى دفعاً لاشتباه الوهم (للجاهل)[1] والإبهام الباطل للغافل.

فإن المجيب إذا تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضر، والخصم لبّسه فيما ذكره جاز له أن ينتقل إلى حجة أخرى أظهر من الأولى ليعرفها القوم بالوجه الأولى، والطريق القريب فيه أن يقول المجيب بعد إثبات علته الأولى: علي أنا نقول أو الذي يوضح ما نقول من المنقول أو المعقول كذا؛ لأنه يحصل من انضمام السرج إلى بعض في الدار زيادة الأنوار، والله أعلم بالأسرار.

فصل {في الأحكام المشروعة ومتعلقاتها}

اعلم أن جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان:

1 ـ الأحكام، وهي الحل والحرمة والوجوب والفرض والندب والكراهة والإباحة وغيرها[2].

---

1 ساقطة في م.

2 الصحة والفساد.

2ـ وما يتعلق به الأحكام وهي السبب والعلة والشرط والعلامة ونحوها[1].

فإن تحقق الأحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب القياس؛ لأن القياس لا يعرف إلا به، وكان القياس أن يقدمه هذا الفصل على باب القياس؛ لأنه وسيلة إليه، والوسيلة متقدمة على المقاصد إلا أن القياس أصل من أصول الشرع، فوجب وصله بالحجج المتقدمة.

{الأحكام}

ثم فصله بالأحكام المتعلقة فقال: (وَالأَحْكَامُ) أي المحكوم بها (الْمَشْرُوعَةُ) أي في الدين بمتعلقاتها (الَّتِي ثَبتَ بِهَذِهِ الْحِجَجُ) أي التي سبق ذكرها (أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ:

1 ـ وَهِيَ) أي إحداها أو منها (حُقُوقُ اللهِ خَالِصَةً) قيل: إنه تمييز.

والظاهر: أنه حال، والعامل معنى الجملة، والتقدير: يستحقها خالصة.

والمراد من حقوق الله تعالى: ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم، فلا يختص به واحد دون واحد كحرمة البيت الحرام، فإن نفعه عام، وهو اتخاذهم إياه قبلة وكحرمة الزنا، فإن نفعه عام، وهو سلامة أنسابهم من الطعن والملام.

وإنما نسبت الحقوق إلى الله سبحانه تعظيماً لها؛ لأنه تعالى يتعالى عن أن ينتفع بشيء، فلا يجوز أن يكون شيء حقاً له بهذا الوجه، ولا يجوز أن يكون حقاً له بجهة التخليق؛ لأن الكل سواء في ذلك.

الحق فهو من باب بيت الله، وناقة الله.

2 ـ (وَحُقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً) كملك المبيع والثمن وملك النكاح والدية وبدل المتلفات والمغصوبات ونحو ذلك مما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، ولهذا يباح ماله بإباحة المالك، ولا يباح الزنا بإباحة المرأة.

واعلم أن الأشياء كلها لله تعالى إلا أنه سبحانه لكرمه ولطفه جعل بعضها حق الآدمي.

فلما كان كذلك قلنا: ما كان نفعه عامّاً، فهو حق الله تعالى؛ لأن هناك ليس آدمي يجعل حقه في غيره.

وما كان نفعه خاصّاً، فمن كان فائزاً به، فهو أولى بجعله حقه، فقلنا: أنه حق الآدمي، فلا يتصور قسم آخر يجتمع فيه الحقان على التساوي.

---

1 أي من الشرط والعلامة.

3 ـ (وَمَا اجْتَمَعَا فِيهِ) أي ما اجتمع فيه حق الله وحق العبد (وَحَقُّ اللهِ غَالِبٌ) جملة حالية، وذلك كحد القذف، فإن فيه حق الله تعالى؛ لأنه شرع زاجراً، وحق العبد؛ لأن فيه دفعاً لعار الزنا عن المقذوف، وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجري فيه إرث، وإسقاط بالعفو ولا اعتياض.

4 ـ (وَمَا اجْتَمَعَا فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ غَالِبٌ) كالقصاص، فإن فيه حق الله تعالى، وهو إخلاء العالم عن الفساد، وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه، وهو غالب لجريان الإرث، وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح، وصحة عفو الولي عنه بالإجماع.

{حقوق الله}

ثم حقوق الله تعالى ثمانية أنواع بالاستقراء.

1 ـ منها: عبادات خالصة كالإيمان وفروعه من الصلاة والزكاة وغيرهما من الفرائض، وإنما كانت فروعاً للإيمان؛ لأنها لا تصح بدونه، وهو صحيح بدونها.

والعبادات الخالصة أصناف ثلاثة، وهي:

1 ـ أصول.

2 ـ ولواحق.

3 ـ وزوائد.

والمعنى: أن الإيمان مشتمل على أصول، وملحق به، وزوائد، وأن جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الأصل من أصل، وملحق به وزوائد لفساده وعدم تمشيته، فأصل الإيمان هو التصديق أصل محكم لا يقبل السقوط، والإقرار ملحق بالتصديق؛ لأنه يعبر باللسان عما في الجنان، والزوائد في الإيمان تكرار الشهادة مرة بعد أخرى، وذلك؛ لأن معدن التصديق هو القلب.

ولهذا يسقط الإقرار عند تعذره كما في الأخرس أو تعسره كما في المكره.

وهذا عند من قال: يكون الإقرار ركناً زائداً ملحقاً بالتصديق كشمس الأئمة وفخر الإسلام وكثير من الفقهاء.

وما عند غيرهم فالإيمان هو التصديق وحده، والإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا حتى لو صدق بقلبه، ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمناً عند الله، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا، وعليه جمهور المحققين من الأشعرية والماتريدية.

وهذا أوفق باللغة والعرف والنصوص معاضدة له إلا أن في عمل القلب خفّاً، فيثبت

الأحكام بدليله الذي هو الإقرار.

ولهذا اتفق الفريقان على أنه أصل في أحكام الدنيا لابتنائها على الظاهر يعني لو أكره الحربي أو الذمي على الإيمان، فأقر به صح منه، وقبل إيمانه في أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق.

ولو أكره المؤمن على الردة ـ والعياذ بالله ـ، والتكلم بكلمة الكفر، ففعل لم يكن مرتداً في حق أحكام الدنيا؛ لأن التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر، فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض، وهو الإكراه، وركنه إنما هو تبديل الاعتقاد، وزوائد الإيمان هي الأعمال.

ثم الأصل في الفروع الصلاة، وهي عماد الدين، ثم الزكاة المترتبة على نعمة المال ونعمة البدن أصل؛ لأن المال وقاية له، ثم الصوم؛ لأنه شرع لقهر النفس، ولا يصير قربة إلا بواسطة النفس، وهي دون الواسطة في الزكاة؛ لأن النفس تميل إلى الشهوات، وهي صفة قبح فيها، ولا قبح في صفة الفقر، بل ربما يكون به الفخر، فكانت أقوى في كونها واسطة، ثم بعده الحج وهي عبادة هجرة من الأوطان، ومفارقة الإخوان، ثم الجهاد؛ لأنه من فروض الكفاية، وما تقدم من فروض الأعيان.

وأما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها؛ لأنها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها.

2 ـ ومنها: عقوبات كاملة محضة كحد الزنا وحد القذف وحد الشرب وحد السرقة، فإنها شرعت لحفظ الأنساب والعقول والأعراض والأموال.

3 ـ ومنها: عقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل، ومعنى القصور فيها: أنها عقوبة مالية لا يتصل بسببها إليه بظاهر البدن بخلاف الحدود.

قيل: والمراد بالجمع في الأصل في قوله: «عقوبات الواحد»؛ إذ ليس في هذا النوع إلا المثال المذكور[1].

ولهذا قال شمس الأئمة: وعقوبة قاصرة، وكذا في بعض نسخ المنتخب.

4 ـ ومنها: حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات، فإن فيها معنى العبادة (حيث تؤدي بما هو عبادة محضة كالصوم والإعتاق.

وفيها أيضاً معنى العقوبة؛ لأنها لم تجب ابتداء، بل وجبت أجزئة على أفعال توجد من العباد، ويكون فيها معنى الحظر.

---

1 في متن المنار.

5 ـ ومنها: عبادة فيها معنى المؤنة، وهي الثقلة والكلفة، كصدقة الفطر، فإن فيها جهة العبادة)[1]، وهي كونها صدقة؛ لأن الشرع سماها صدقة، وجعلها طهرة للصيام من اللغو والرفث.

وشرط لإيجابها صفة الغنى.

وشرط لصحتها النية فيها.

وأوجب صرفها إلى مصارف الزكاة.

وهذه الأوصاف كلها من أوصاف العبادة، فتكون عبادة من هذه الحيثية. وفيها أيضاً جهة المؤنة، وهي إنما تجب على الإنسان بسبب رأس غيره.

6 ـ ومنها: مؤنة فيها معنى العبادة كالعشرة، فإن جهة المؤنة فيها أن العشر سبب حفظ الأراضي؛ لأنه يصرف إلى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام: «إنكم تنصرون بضعفائكم»[2]، فتكون الأراضي محفوظة بالعشر.

وأما جهة العبادة فلأن مصرفه مصرف الزكاة.

وأما جهة غلبة المؤنة فلأنها باعتبار الأصل، وهو الأرض النامية، وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع، وهو محل الصرف، والثابت باعتبار الأصل راجح.

7 ـ ومنها: مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج، فإنه باعتبار تعلقه بالأرض مؤنة، وباعتبار الاشتغال بالزراعة، وهي سبب الذل في الشريعة لكونها إعراضاً عن الجهاد عقوبة إلا أن الأرض أصل، والتمكن من الزراعة وصف، فكان معنى المؤنة فيها أصلاً.

8 ـ ومنها: حق قائم بنفسه، أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شيء، ومن غير أن يكون له سبب مقصود يجب على العبد أداؤه كخمس الغنائم، فإن الجهاد حقه تعالى؛ لأنه إعزاز دينه، فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى: ﴿قُلِ الأَنْفَالُ للهِ وَالرَّسُولِ

---

1 ساقطة في م.

2 قال العجلوني في كشف الخفاء 442/2: «هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم». رواه البخاري عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص، قال رأى سعد أن له فضلاً على من دونه من أصحاب رسول الله ﷺ، فذكره النبي ﷺ. وأخرجه أحمد عن سعد بلفظ قال قلت يا رسول الله: الرجل يكون حامية أيكون سهمه وسهم غيره سواء؟ قال: ثكلتك أمك ابن أم سعد، «وهل ترزقون وتنصرون إلا بضعفائكم». ورواه أبو نعيم عن سعد: «وهل تنصرون إلا بضعفائكم بدعوتهم وإخلاصهم». ورواه النسائي وغيره عن سعد أنه ظن أن له فضلاً على من دونه من أصحاب رسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: «إنما ينصر الله هذه الأمة بضعيفها: بدعائهم وصلاتهم وإخلاصهم». والله أعلم.

﴿فَاتَّقُوا اللهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 1]، ولكن أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة عليهم؛ لأن العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئاً.

{تقسيم الحقوق إلى أصل وخلف}

(وَهَذِهِ الْحُقُوقُ) أي كلها سواء كانت حقاً لله تعالى أو للعباد (تَنْقَسِمُ إِلَى أَصْلٍ وَخَلَفٍ فَالْقِسْمُ الأَوَّلُ) أي الذي هو أصل (كَالإِيمَانِ أَصْلُهُ التَّصْدِيقُ) وهو إذعان القلب بحقيقة ما جاء به النبي عليه السلام عن الرب (وَالإِقْرَارُ) أي كما هو مذهب الفقهاء.

فهما ركنان له حتى لو صدق بقلبه، ولم يقر بلسانه بعد تمكنه منه لم يحكم بإسلامه عندنا، ولا عند الله تعالى، ولو مات على ذلك كان من أهل النار.

وعند المتكلمين وعامة المحققين: أن ركنه التصديق، والإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية.

(ثُمَّ صَارَ الإِقْرَارُ) أي عند الفقهاء (أَصْلاً) أي مستبداً أو مستقلاً لوجود حقيقة الإيمان (خَلَفاً عَنِ التَّصْدِيقِ) أي عن الإيمان الذي هو مجموع التصديق والإقرار.

وعند المتكلمين عن التصديق فقط (فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا) أي بأن يقوم مقامه، ويترتب عليه حكمه من ثبوت العصمة حل المناكحة وقبول الشهادة وأهلية الإمامة وغيرها من الأحكام التي يكتفي في صحتها ممن قامت به بمجرد وجود الإقرار منه، وإن عدم منه التصديق في نفس الأمر بدليل قيام السيف على رأسه كالمكره على الإسلام حيث قام إقراره مقام التصديق والإقرار، وترتب عليه الأحكام حتى لو تكلم بكلمة الكفر ـ والعياذ بالله تعالى ـ بعد زوال الإكراه كان مرتداً.

وهذا من حسن صيغ المصنف حيث أشار إلى كل من مذهب المتكلمين والفقهاء في حقيقة الإيمان بألطف إشارة.

وحاصله: أن الخلفية عند الفقهاء قد وقعت بأحد الركنين عن مجموعهما، وعند المتكلمين بالشرط عن الركن.

ثم صار أداء أحد الأبوين الإيمان، وهو الإقرار باللسان في حق الصغير خلفاً عن أدائه[1] الإيمان، حتى يجعل مسلماً بإسلام أحد الأبوين لعجزه، وقصور عقله عن أداء ذلك بنفسه.

وكذا حكم المجنون والمعتوه حتى لو مات غسل وصلي عليه، ودفن في مقابر المسلمين.

---

1 أي أداء الصغير.

ثم صار تبعية أهل الدار خلفاً عن تبعية أحد الأبوين في إثبات الإسلام في حق من سبي صغيراً وأخرج إلى دار الإسلام وحده، ثم تبعية السابي حتى أن الصبي إذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب، فمات هناك يصلى عليه بسبق حكم الإيمان له بالتبعية، وليس هذا خلفاً عن خلف؛ لأنه لا يكون للخلف خلف، بل كان ذلك يكون خلفاً عن أداء الصغير، لكن البعض مرتب على البعض.

فالمعنى: إن فقدت تبعية أحد الأبوين لعدم إسلامهما صارت تبعية أهل الدار خلفاً عن تبعية الصغير لأحد الأبوين في إثبات الإسلام له وإجراء أحكامه عليه حتى لو سبي كل من الصغير والمجنون والمعتوه، وأخرج إلى دار الإسلام وحده حكم بإسلامه.

ثم إن فقدت تبعية الدار وقسمت الغنيمة في دار الحرب، ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غاز من المسلمين صارت تبعية الغانم خلفاً عن تبعية أحد الأبوين حتى يحكم بإسلام الصبي تبعاً لإسلام من وقع في سهمه من المسلمين. وهذا كله إذا لم يكن الصغير عاقلاً أو كان، ولكن لم يؤده بنفسه.

أما إذا كان عاقلاً وأدّاه بنفسه، فلا عبرة بتبعية أحد الأبوين، وإنما يكون العبرة لإيمانه بنفسه لسقوط حكم البدل عند وجود الأصل حتى لو أسلم أحد الأبوين، ثم أسلم الصغير بنفسه، ثم ارتد من أسلم منهما لا يصير الصغير مرتداً بارتداده، بل يبقى مسلماً بإسلام نفسه.

ولو أسلم وأبواه كافران صح إسلامه مع وجود أدائه لا يعتبر تبعية شيء، ومع تبعية أحد الأبوين لا تعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابي، حتى لو سبي مع أحد أبويه لا يصير مسلماً بتبعية الدار حتى يقر بالإسلام؛ لأن تبعية أحدهما أقوى من تبعية الدار، وتبعية الدار أقوى من تبعية السابي حتى لو سبي ذمي صغيراً حربيّاً، وأدخله دار الإسلام صار الصغير مسلماً، ووجب تخليصه منه، وأجريت عليه أحكام الإسلام؛ إذ لا عبرة للأضعف مع وجود الأقوى، وكما ذكر في مسألة الإيمان من الأصالة والخلفية.

الطهارة بالماء أصل، والتيمم خلف عنه بلا خلاف.

ثم هذا الخلف عندنا: مطلق يعني أن الحدث يرتفع بالتيمم إلى غاية وجود الماء، فيثبت به إباحة الصلاة.

وعند الشافعي: ضروري يعني أن خلفيته لضرورة الاحتياج إلى الصلاة لا لكونه رافعاً للحدث، فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز أداء الفروض بتيمم واحد؛ لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها، فإذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع أداء فرض آخر، بل يجب عليه تجديد تيمم ثان لما يريد أداؤه من الفرائض، ولذا امتنع جوازه قبل الوقت لعدم تحقق

الضرورة.

(وكذا قبل طلب الماء بعد دخول الوقت لعدم تحقق الضرورة فيه أيضاً)[1].

لكن الخلافة والأصالة بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وذلك لأن الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل إلى التيمم حيث قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6] إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ [المائدة: 6]، فدل أن الخلفية بين الماء والتراب كما نص على المحيض في قوله تعالى: ﴿وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ [الطلاق: 4] الآية، علم أن الأشهر خلف عن المحيض لا عن التربص.

والتحقيق: أن الانتقال من الوضوء إلى التيمم عند عدم الماء، فهو ثابت بالعبارة، وكل واحد من الوضوء والماء والتراب مدلول عليه بإشارته، وليس جعل التيمم خلفاً عن الوضوء أولى من جعل التراب خلفاً عن الماء.

وكذا العكس لعدم المرجح إلا أن ذلك لما كان مجملاً في بيان الخلفية فلحقه البيان بالكلمة النبوية حيث قال عليه السلام: «الصعيد طهور المسلم ما لم يجد الماء عشر سنين» كما رواه أبو داود.

فكان ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف أولى من قول محمد وزفر في رواية عنه: بأن الخلافة بين الوضوء والتيمم مستدلين بأن الله تعالى أمر بالوضوء بقوله: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: 6]، ثم أمر بالتيمم عند العجز بقوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: 6]، فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب.

ويبتني على الاختلاف المذكور مسالة إمامة المتيمم المتوضئين، فإنها تجوز عندهما؛ لأنه لما كان التراب خلفاً عن الماء كما قاله ابن عباس لم يكن خلفية بين الطهارتين، فلم يكن طهارة المتيمم أضعف من طهارة المتوضىء، بل تكون مثلها.

وعند محمد وزفر: لما كان التيمم خلفاً عن الوضوء كما قاله علي كان المتيمم صاحب خلف، فتكون طهارته أضعف.

{ما يتعلق به الأحكام}

(وَالْقِسْمُ الثَّانِي) أي مما يثبت بالحجج، وهذا يوهم أنه قسم من الخلف، فكان حقه أن يتبع ما انتفى من كتابه فيقول كما قال: جملة ما يثبت بالحجج الأحكام، وما يتعلق به الأحكام. وأما الأحكام فكذا، والقسم الثاني (مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الأَحْكَامُ الْمَشْرُوعَةُ وَهِيَ) أي ما يتعلق به الأحكام (أَرْبَعَةٌ) وهي السبب والعلة والشرط والعلامة.

---

1 ساقطة في م.

{السبب}

(سَبَبٌ) أي الأول منها سبب.

(وَهُوَ) لغة: ما يتوصل به إلى المقصود.

وشرعاً: (أَقْسَامٌ مِنْهَا:

1 ـ سَبَبٌ حَقِيقِيٌّ: وَهُوَ مَا يَكُونُ طَرِيقاً إِلَى الْحُكْمِ) خرج بهذا القيد العلامة؛ لأنها ليست بطريق إلى الحكم، بل هي دالة على طريق الحكم.

وهذا المقدار من التعريف في كلام المختصر غير مانع، فلا بد مما زاد في الأصل بقوله: «من غير أن يضاف إليه وجوب»، ليخرج به العلة، «ولا وجود» ليخرج به الشرط، «ولا يعقل فيه معاني العلل»، أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً لا بواسطة، ولا بغير واسطة ليخرج به السبب الذي له شبهة العلة.

وأما ما زاد في الأصل من قوله: «لكن يتخلل بينه وبين الحكم» أي بين وجود السبب ووجود الحكم «علة لا تضاف إلى السبب» أي لا تكون مستفادة منه فبيان وإيضاح لخلوه عن معنى العلة، وليس من تمام التعريف.

وفي التوضيح: واعلم أن ما يترتب عليه الحكم إن كان شيئاً لا يدرِك العقلُ تأثيرَهُ، ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب، وإن كان بصنعه، فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة، ويطلق عليه اسم السبب أيضاً مجازاً، وإن لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة، فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ «اشتريت» في هذا الحكم وهو بصنع المكلف، وليس الغرض من الشراء ملك المتعة، بل ملك الرقبة، فهو سبب وإن أدرك العقل تأثيره[1].

ومثال للسبب الحقيقي: دلالة إنساناً[2] ليسرق مال إنسان أو ليقتله، ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئاً؛ لأن الدلالة سبب محض، وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة إلى السبب، وهو الفعل الذي يباشره المدلول باختياره، فلم يكن إضافته إلى السبب.

فإن قلت: هذا منقوض بما قالوا إذا سعى إنسان إلى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه ما لا يجب الضمان على الساعي، وبدلالة المحرم إنساناً على صيد، فقتله يجب على الدال ضمان الصيد؟

---

1 التنقيح مع التوضيح 313/2.

2 يعني إذا دل إنسان إنساناً.

وأجيب عن الأول: بأن ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة، فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين.

فقد ذكر صدر الإسلام في أصول الفقه: إذا سعى إنسان إلى السلطان في أخذ مال آخر بغير حق بعض مشايخنا يفتون: بأن الساعي يضمن.

وبعضهم قال: بأن كان السلطان معروفاً بالظلم وأخذ مال من سعى به إليه يضمن الساعي، وإن لم يكن معروفاً لا يضمن.

ولكن نحن لا نفتي به، لأنه خلاف أصول أصحابنا؛ لأن السعي سبب محض، لكن لو رأي الحاكم تضمينه له ذلك؛ لأنه موضع مجتهد فيه، فيفوض الأمر إلى رأيه.

وذكر في الخلاصة: أن الفتوى على تضمين الساعي.

قال الصدر الشهيد: وعليه الفتوى.

وعن الثاني[1]: بأن دلالة المحرم جناية؛ لأنه التزم بعقد الإحرام أمن الصيد عنه، فيكون الدلالة مزيلة الأمن عنه، فتكون جناية، فيجب الضمان عليه كالمودع إذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً لما التزمه من الحفظ.

وأورد عليه: بأن الأجنبي التزم بعقد الإسلام (أن لا يدل السارق على مال آخر، وقد تأكد بالدلالة الإثم، فلا يضمن)[2].

وأجيب: بأن الالتزام بعد الإسلام إنما هو مع الله فيها ضمناً لا قصداً، وموجب ذلك الإثم فقط، وفي الوديعة والإحرام وضع الأمن والحفظ قصداً، والدلالة تنافيهما.

ومن أمثلة السبب الحقيقي: ما إذا لو حل قيد عبد غيره، فأبق أو فتح باب اصطبل غيره، فذهبت دابته، أو فتح باب قفص غيره، فطار طيره، أو دفع السكين إلى صبي ليمسكه، فوجأ بها نفسه، أو أخذ صبيّاً حرّاً من يد وليه، فمات في يده لمرض، أو قال لصبي: أسرق هذه الشجرة أو انفض ثمرتها لتأكل أنت أو لنأكل نحن، فصعد فسقط فمات، فإنه لا ضمان في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي: اصعد وانقض الثمرة لآكل أنا أو قرّبه إلى أرض مسبعة أو مهلكة أو حمله ووضعه على ظهر دابة، فسقط، وهي واقفة أو حين سارت بنفسها، فهلك حيث يضمن في ذلك كله لعدم طرو المعونة لسببه، فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حمله عليها، فسقط فعطب سقط الضمان لطرو العلة على السبب.

---

1 أي وأجيب عن الثاني.

2 ساقطة في م.

أما إن أضيفت العلة إلى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافاً إليه كسوق الدابة وقودها، فإن كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود. وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة.

لكن هذه العلة مضافة إلى السوق والقود؛ لأنهما أكرها الدابة على الذهاب، فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة.

والحكم يضاف إلى علة العلة إذا لم يكن العلة صالحة لإضافته إليها.

وهنا العلة غير صالحة؛ لأن فعل العجماء هدر، فيكون فعل الدابة مضافاً إلى السائق والقائد، فيكون التلف مضافاً إليه فيما يرجع إلى بدل المحل، وهو الضمان.

وأما فيما يرجع إلى جزاء المباشرة، فلا يكون مضافاً إليه حتى لا يحرم عن الميراث، ولا يجب عليه الكفارة والقصاص.

فإن قلت: أكرهها على السير لا على الإتلاف، وهو إنما لزم ضمناً، فكان ينبغي أن لا يجب الضمان.

قلت: القود والسوق مشروط بالسلامة لا على الإطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد.

2 ـ (وَسَبَبٌ مَجَازِيٌّ) أي باعتبار ما يؤول (كَالْيَمِينِ بِاللهِ تَعَالَى) قبل الحنث (وَنَحْوِهَا) أي نحو اليمين كالطلاق والعتاق (بشرط.

والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق)[1] تعليقهما بالشيء كقولك: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، و«إن دخلت الدار فأنت حر».

وكذا النذر المعلق بالشرط نحو: «إن دخلت الدار فلله علي كذا».

وسميت سبباً للكفارة مجازاً؛ لأن اليمين إنما عقدت للبر، وشرعت لأجلها سواء كانت بالله أو بغيره، والبر لا يكون طريقاً إلى الكفارة في اليمين بالله، ولا للجزاء في اليمن بغير الله تعالى؛ لأن البر مانع من الحنث؛ لأنه ضده، وبدون الحنث لا يجب الكفارة، ولا ينزل الجزاء، فلا يمكن أن يجعل المانع عن الشيء سبباً لثبوته وطريقاً إليه، فلما كان اليمين أو المعلق بالشرط يحتمل أن يفضي إلى الحكم عند زوال المانع سمي سبباً للكفارة والجزاء مجازاً باعتبار ما يؤول إليه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: 30] وهذا عندنا.

وعند الشافعي: جعل اليمين والمعلق بالشرط سبباً، وهو بمعنى العلة؛ لأن اليمين هي التي

---

1 ساقطة في م.

توجب الكفارة عند الحنث، والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط، فكان كل واحد منهما سبباً في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم، ولكن في معنى العلة باعتبار أنه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط، وإذا كان في الحال سبباً بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك؛ لأن السبب لا ينعقد في غير محله، ولكن للمعلق الذي سميناه سبباً مجازاً شبهة الحقيقة، وهي جهة كونه علة حقيقية للجزاء من حيث الحكم.

وعند زفر: وهو خال عن شبهة العلية (كما هو خال عن حقيقة العلية)[1] حتى يبطل التنجيز التعليق.

هذا ثمرة الخلاف فعندنا: يبطله.

وعنده: لا.

إذا قال لامرأته: «إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً»، ثم طلقها ثلاثاً، فتزوجت بزوج آخر، ودخل بها، ثم عادت إلى الأول بنكاح صحيح، فدخلت الدار لم تطلق عندنا.

وعند زفر: تطلق.

وبما تقدم من بيان السبب الحقيقي والمجازي علم قوله (وَهُوَ) أي السبب المجازي (مِنَ الْعِلَلِ) فتبين أن أقسام السبب ثلاثة:

1ـ سبب حقيقي.

2ـ وسبب مجازي.

3ـ وسبب في معنى العلة.

فإن اليمين في الطلاق والعتاق سبب له شبهة العلة أو لأن السبب المجازي علة العلة؛ إذ الحكم يضاف إلى العلة، فإذا أضيف إلى السبب كان سبباً في معنى العلة كسوق الدابة وقودها على ما سبق بيانها.

فإن قلت: إن الشافعي يتمسك بالحديث، وهو قوله عليه السلام: «لا طلاق قبل النكاح»[2].

قلت: لا تمسك له به؛ لأنه تعليق الطلاق ليس بطلاق بالإجماع، وإنما يكون طلاقاً عند وجود

---

1 ساقطة في م.

2 قال العجلوني في كشف الخفاء 492/2: «لا طلاق قبل النكاح»، رواه ابن ماجه عن علي به، وأخرجه عن المسور بن مخرمة، وزاد ولا عتاق قبل ملك، وهو عند الحاكم عن جابر بدون الزيادة، ورواه أبو داود والحاكم عن عبد الله بن عمر ولا طلاق إلا في ما تملك، ولا عتق إلا في ما تملك، ولا بيع إلا في ما تملك، ولا وفاء نذر إلا في ما تملك، ولا نذر إلا في ما ابتغي به وجه الله، ومن حلف على معصية فلا يمين له، ومن حلف على قطيعة رحم فلا يمين له.

الشرط، والشرط في صورة النزاع هو النكاح، فيوجد الطلاق عنده لا قبله، فلا يكون الحديث حجة له.

هذا والتعليق: توقيف الحكم على أمر، والتنجيز: إرساله من غير تأخر.

وإنما قيد التنجيز بالثلاث لظهور ثمرة الخلاف؛ لأنه لو طلقها ثنتين، ثم عادت إليه بعد التزوج، فدخلت الدار تطلق ثلاثاً اتفاقاً كذا في الحقائق وغيره.

وفي الهداية: خلاف هذا حيث قال لو قال لها: «إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً فطلقها ثنتين»، وتزوجت زوجاً آخر، ودخل بها، ثم عادت إلى الأول، فدخلت الدار: طلقت ثلاثاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

وقال محمد: هي طالق بما بقي من الطلقات، وهو قول زفر، انتهى[1].

قال بعض المحققين[2]: فائدة الخلاف لا تظهر في الصورة المذكورة في الكتاب للاتفاق فيها على وقوع الثلاث.

أما عند محمد: فلأن الباقي واحدة بها يكمل الثلاث.

وأما عندهما: فالثلاث المعلقة بواسطة ملكه للثنتين بالهدم مع الواحدة الباقية[3].

وعلى هذا يحمل ما في الحقائق وغيره، فيكون الثلاث واقعة عندهما بالدخول.

وعند محمد وزفر: كمال الثلاث بالدخول، وهو الواحدة الباقية.

ثم اعلم: أن المعلق بالشرط يمين في الحال، فلا يتوقف صحته على وجود المحل كاليمين بالله تعالى، ولهذا لو حلف لا يحلف، فعلق الطلاق بالشرط يحنث.

ولو حلف لا يطلق، فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث.

ومن هنا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال.

وإذا كان ابتداء التعليق بدون المحل صحيحاً كان بقاؤه بدونه صحيحاً بالطريق الأولى؛ لأن البقاء أسهل من الابتداء غالباً، ومما يدل على أن زوال الملك لا يبطل التعليق، ولو أبانها بطلقة أو طلقتين وانقضت عدتها، ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق.

فعلم أن اليمين لا يبطل بزوال الملك.

---

1 كلام صاحب الهداية 573/2.

2 الشيخ كمال الدين بن الهمام.

3 شرح فتح القدير 132/4.

{العلة}

(وَالْعِلَّةُ) لغة: عبارة عن معنى يحل بالمحل، فتغير حاله، ومنه سمي المرض علة؛ لأنه بحلوله يتغير حال البدن من القوة إلى الضعف.

واصطلاحاً: ما بينه المصنف بقوله (وَهِيَ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ) الأخصر ما في الأصل: «وهو ما يضاف إليه» (وُجُوبُ الْحُكْمِ) أي ثبوته، واحترز به عن الشرط (ابْتِدَاءً) أي بلا واسطة، احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات.

ثم اعلم أن العلة الشرعية الحقيقية تتم بثلاثة أشياء:

1 ـ الاسم.

2 ـ والمعنى.

3 ـ والحكم.

فالأول: أن تكون علة اسماً ـ أي صورة ـ بأن تكون في الشرع موضوعة لموجبها، ويضاف ذلك الحكم الموجب إليها بلا بواسطة.

والثاني: أن تكون علة معنى بأن تكون مؤثرة في ذلك الحكم.

والثالث: أن تكون علة حكماً بأن تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها بلا تراخ.

(وَهُوَ أَقْسَامٌ سَبْعَةٌ) الأولى ما في الأصل: «وهو سبعة أقسام».

وتذكير الضمير باعتبار ما يطلق عليه اسم العلة.

والمعنى: أن استكمال هذه الأوصاف وعدم استكمالها منقسمة على سبعة أقسام:

الأول: علة اسماً، وحكماً، ومعنى: كالبيع المطلق للملك، فإنه موضوع للملك، والملك مضاف إليه بلا واسطة، وعلة معنى؛ لأنها مؤثر فيه؛ إذ هو مشروع لأجله، وعلة حكماً؛ لأنه يثبت الملك عند وجوده، ولا يتراخى عنه.

والثاني: علة اسماً، لا حكماً، ولا معنى: كالإيجاب المعلق بالشرط، فإن هذا الإيجاب علة اسماً؛ لأنه موضوع في الشرع لحكمه، ويضاف الحكم إليه عند وجود الشرط، فيقال: هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق، وليس علة حكماً؛ إذ الحكم يتأخر عنه إلى وجود الشرط ولا معنى؛ إذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط.

والثالث: علة اسماً، ومعنى، لا حكماً: كالبيع بشرط الخيار، فإن البيع علة للملك اسماً؛ لأنه موضوع له ومعنى؛ لأنه هو المؤثر في ثبوت الحكم[1] لا حكماً؛ لأن الحكم وهو ثبوت الملك

---

1 وهو الملك.

متراخ[1].

كالبيع الموقوف بأن يبيع إنسان مال غيره بغير إجازته، فإنه علة اسماً ومعنى للملك، وليس بعلة حكماً لتراخي الملك البات إلى زمان إجازة المالك.

وكالإيجاب المضاف إلى وقت، مثل الطلاق المضاف إلى وقت، فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً لتأخره إلى زمان ما أضيف إليه.

وكنصاب الزكاة قبل مضي الحلول، فإنه علة اسماً؛ لأنه وضع لوجوب الزكاة، ويضاف إليه الوجوب بلا واسطة، ومعنى؛ لأنه مؤثر في وجوب الزكاة؛ لأن الغنى يوجب الإحسان إلى الفقراء، والغني يحصل بالنصاب، لا حكماً لتأخر وجوب الأداء إلى حولان الحول.

وكعقد الإجارة، فإنه علة لملك المنفعة اسماً؛ لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه، ومعنى؛ لأنه مؤثر فيه، ولهذا صح تعجيل الأجرة، لا حكماً؛ لأن حكمه ملك المنافع التي توجد في هذه الإجارة، وهي معدومة، والمعدوم لا يصلح أن يكون محلاً للملك، فلا يكون علة حكماً.

والرابع: علة لها شبهة بالسبب: كشراء القريب، فإنه علة للملك، والملك في القريب علة للعتق، فيكون العتق مضافاً إلى الأول ـ وهو الشراء ـ بواسطة، فمن حيث أنه لم يوجد إلا بواسطة العلة كان الشراء سبباً، ومن حيث أن الواسطة من أحكامه، وكان العتق مع علته، وهي الملك مضافاً إليه كان علة تشبه السبب.

والخامس: وصف له شبهة العلل.

والمعنى: أنه وصف لا يكون علة حقيقية ولا سبباً حقيقيّاً، ولكن يكون له شبهة العلل كأحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين كالجنس أو القدر لحرمة النسيئة.

وتوضيحه: أنه لو وجد أحدهما قبل الآخر لا يكون سبباً محضاً؛ لأنه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم، بل هو مؤثر في إثبات الحكم؛ إذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة، ولم تكن العلة ذات وصفين، والقدير بخلاف فلا يكون سبباً محضاً، بل يكون له شبهة العلة، ولم يكن علة أيضاً؛ لأن العلة هي المجموع لا هو وحده، ولهذا جعلنا الجنس أو القدر علة محرمة للنسيئة؛ لأن في النسيئة شبهة الفضل، فإن للنقد مزية على النسيئة، وإذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة، ولا يثبت به حرمة الفضل؛ لأنها أقوى الحرمتين، ولها علة معلومة، فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة.

السادس: علة معنى، وحكماً، لا اسماً: كآخر وصفي العلة، فإن الوصف الذي يوجد آخراً علة

---

1 فلا يكون علة حكماً.

معنى؛ لأنه مؤثر في الحكم، وحكماً؛ لأن الحكم يوجد عنده، لا اسماً؛ لأنه وحده ليس بموضوع للحكم؛ لأن الموضوع له هو المجموع، فلا يكون أحدهما علة حقيقية، وإنما أضيف الحكم إلى الوصف الآخر دون الأول؛ لأنه يرجح على الأول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته: «إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق»، فإن وجد دخولهما في الملك تطلق، وإن وجدا في غيره لا تطلق، ولو وجد الأول في الملك، والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقاً، ولو وجد الأول في غير الملك، والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافاً لزفر.

فعنده: لا تطلق في الصورة الأخيرة كما في الثانية والثالثة.

والسابع: علة اسماً، وحكماً، لا معنى: كالسفر، فإنه علة للترخص اسماً؛ لأنها تضاف إليه في الشرع، يقال: رخصة السفر الإفطار والقصر، وحكماً؛ لأنها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى؛ لأن المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر، بل المشقة؛ لأنها هي المؤثرة في إثبات الرخصة، لكن لما كانت المشقة باطنية تتفاوت بتفاوت أحوال الناس فيها، ولا يمكن الوقوف على حقيقتها أقيم للسبب الظاهري، وهو السفر مقامها تيسيراً على العباد حتى تثبت الترخص بنفس السفر.

وكالنوم المخصوص (بالحدث بالنسبة إلى الحدث)[1]، فإنه علة للحدث اسماً؛ لأن الحدث يضاف إليه، وحكماً؛ لأنه يثبت عنده، وليس بعلة معنى؛ لأنه ليس بمؤثر فيه، وإنما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الإطلاع على حقيقته متعذراً، وكان النوم المخصوص سبباً ظاهراً لخروج النجس أقيم مقامه ودار الحكم عليه معه.

وبقي من تلك الأقسام قسم آخر لم يذكره المصنف في الأصل[2]، وهو العلة حكماً، لا اسماً، ولا معنى: وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر.

وكان أهمله؛ لأنه ذكرها في باب تقسيم الشروط، وهو الشرط الذي يشبه العلة.

واعلم أن علل الشرع غير موجبة للأحكام بذاتها، بل الموجب هو الله تعالى، لكن إيجابها لما كان غيباً عنا نسب الوجوب إليها، فصارت موجبة في حق العباد بجعل الشارع إياها كذلك، وفي حق صاحب الشرع هي علامة خالصة.

{الشرط}

(وَالشَّرْطُ) وهو لغة: العلامة.

وشرعاً: (مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْوُجُودُ) بدال في آخره[3] (دُونَ الْوُجُوبِ) أي دون أن يكون مؤثراً في

---

1 ساقطة في م.

2 أي في متن المنار.

3 لئلا يلتبس بالوجوب.

وجوده، واحترز به عن العلة.

والمعنى: أنه يتوقف عليه وجود الشيء بأن يوجد عند عدم وجوبه لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، فإن وجود الطلاق يتوقف على وجود الدخول.

وإنما لم يخرج العلة بالقيد الأول؛ لأن الحكم كما يوجد عند الشرط يوجد عند العلة؛ لأنه لا انعقاد لها إلا بالشرط، فإذا يوجد العلة والشرط مقترنين، فيكون وجود الحكم عندهما لا محالة، لكن المؤثر في وجوب الحكم هي العلة، فلا يخرج إلا بالقيد الثاني.

وما يطلق عليه اسم الشرط خمسة أقسام[1]:

الأول: شرط محض: وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده، مثل: دخول الدار بالنسبة إلى وقوع الطلاق المعلق به في قوله: «إن دخلت الدار فأن طالق»، فإن انعقاد قوله: «أنت طالق» علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده، وليس له تأثير فيه.

وفي التوضيح: أما الشرط فهو إما شرط محض، وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة، أو جعلي هو بكلمة الشرط، أو دلالتها نحو المرأة التي أتزوجها[2].

الثاني: شرط هو في حكم العلة، يعني يقوم مقامها[3] في إضافة الحكم إليه، كحفر البئر في الطريق، فإنه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط، وذلك؛ لأن علته هو السقوط، وعلة السقوط هو ثقل الساقط، والمشي سبب محض للسقوط؛ لأنه مفضٍ إليه في الجملة، وليس بعلة؛ لأنه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع، ولكن الأرض كانت مانعة من تأثير العلة، وهي الثقل، وكان تأثيرها موقوفاً على زوال المانع، وكان حفر البئر إزالة للمانع وإيجاداً للشرط.

لكن العلة ليست بصالحة لإضافة الحكم إليها؛ فأضيف إلى الشرط، فيجب الضمان على الحافر، ولكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرة القتل حتى لو ألقى إنسان نفسه أو ماله في البئر أو كان الحفر في أرض نفسه سقط الضمان لإضافة الحكم حينئذ إلى العلة والسبب دون الشرط لصحة إضافة الحكم إليهما دونه لكون الإيقاع علة متعدية صالحة لإضافة الحكم إليها.

وكذا المشيء سبب موصوف بالتعدي لحصوله في ملك الغير بغير إذنه.

واعلم أن ضمان الأموال تجب في مال الحافر، وضمان النفس على عاقلته؛ لأن العاقلة تتحمل

---

1 بالاستقراء.

2 التنقيح 2/313-314.

3 أي العلل.

النفس دون المال.

وكذا شق الزق الذي فيه مائع، فإنه شرط للسيلان، والعلة ميَعَانه، وهي علة غير صالحة لإضافة الحكم إليها، فأضيف إلى الشرط، فإن الزق كان مانعاً، وكان تأثير العلة موقوفاً على زوال ذلك المانع، فكان الشق إزالة للمانع، وإيجاداً للشرط.

والثالث: شرط له حكم السبب: وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوباً إلى ذلك الشرط، ويكون سابقاً على ذلك الفعل الاختياري.

قيدنا: «بفعل فاعل مختار» احترازاً عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر.

وبقولنا: «لا يكون ذلك» الخ احترازاً عما كان منسوباً إلى الشرط؛ لأنه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد حيث يضمن الفاتح عنده كما يأتي.

وبقولنا: «ويكون سابقاً» احترازاً عما كان وجوده متأخراً عن صورة العلة كدخول الدار في قوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، فإن وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة، وهي قوله: «أنت طالق»؛ لأنه وجد التكلم به سابقاً على وجود الدخول إن كان وجود الدخول متقدماً على انعقاده علة، وهو شرط محض.

كما إذا حل قيد عبد حتى أبق، فإن حله شرط لتلف العبد بإباقه؛ لأن علته فعل الإباق، ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد، فكان الحل إزالة للمانع وإيجاداً للشرط، وكان شرطاً أيضاً، وهو متقدم على فعل الإباق الذي هو العلة صورة ومعنى، فيكون شبيهاً بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة؛ لأن السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها، وههنا ما هو العلة وهو الإباق غير حادث بالشرط، بل هو حادث باختيار صحيح، فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه، وكان التلف مضافاً إلى العلة، فلا يضمن الحال قيمة العبد.

وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيمن فتح باب قفص، فطار الطير لا يضمن الفاتح؛ لأنه اعترض عليه فعل فاعل مختار، وهو الإباق حتى لو كان العبد غير مختار بأن كان مجنوناً لم يلزم الضمان على من حله عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافاً لمحمد كذا في المبسوط.

وقال محمد والشافعي: يضمن؛ لأن الطيران عادة للطير، والعادة إذا تأكدت صارت طبيعة، فصارت بمنزلة سيلان الدهن من الزق إلا أن عند الشافعي فيه تفصيل حسن، وهو أنه إن خرج الطير على الفور ضمن، وإن كان بعد ساعة لا يضمن.

ونقل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك.

والرابع: شرط اسماً لا حكماً، وهو ما يفتقر الحكم إلى وجوده، ولا يوجد عند وجوده فمن حيث إنه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطاً، ومن حيث إنه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطاً حكماً.

وذلك كأول الشرطين في حكم تعلق بهما، كقوله لامرأته: «إن دخلت هذه الدار، وهذه الدار فأنت طالق»، فلو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد أن أبانها الزوج إحدى الدارين حالة البينونة، ثم نكحها الزوج، فدخلت الأخرى تطلق عندنا خلافاً له[1].

فإن قلت: لا نسلم أن الأول يسمى شرطاً، بل الشرط هو المجموع؟

قلت: أجمع الأئمة على تسميته شرطاً، والمنع من تسميته شرطاً، يكون مخالفاً للإجماع.

الخامس: شرط هو كالعلامة الخالصة: كالإحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة.

وإنما يعرف الشرط بصيغته من حروف الشرط كـ«إن دخلت الدار»، وبدلالته كقوله: «المرأة التي أتزوج طالق ثلاثاً»، فإنه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة؛ لأن التزوج دخل على امرأة غير معينة، فكانت نكرة، والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به، فصلح دلالة على الشرط، فصار كأنه قال: «إن تزوجت امرأة فهي طالق».

ولو وقع وصف التزوج في المعين بأن أشار إلى المعينة، وقال: «هذه المرأة التي أتزوجها طالق»، أو قال: «هذه المرأة طالق» لما صلح الوصف دلالة على الشرط؛ لأن الوصف في المعين لغو؛ لأنه للتعريف، ومتى حصل التعريف بالإشارة لا يحتاج إلى تعريف آخر؛ لأن الإشارة أبلغ في التعريف، فيبقى قوله: «هذه المرأة» فيلغو نيته في الأجنبية وينجز في امرأته.

وأما نص الشرط، وهو صريحة فيجمع الوجهين من المعين وغير المعين حتى لو قال: «إن تزوجت امرأة فهي كذا»، أو قال: «إن تزوجت هذه المرأة فهي كذا» يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج.

{العلامة}

(وَالْعَلاَمَةُ) وهي لغة الأمارة كالمنارة.

وشرعاً ما ذكره المصنف بقوله: (وَهِيَ مَا يُعَرِّفُ الْوُجُودَ) أي وجود الحكم (مِنْ غَيْرِ تَعَلُّقِ وُجُودٍ وَلاَ وُجُوبٍ) أي من غير أن يتعلق به وجود ولا وجوب كالإحصان، فلا يضمن دية المرجوم شهود الإحصان إذا رجعوا، واختار المتقدمون وأكثر المتأخرين: أن الإحصان شرط لوجوب الرجم.

---

1 أي لزفر.

ثم الإحصان عبارة عن اجتماع سبعة أشياء:

1ـ العقل.

2ـ والبلوغ.

3ـ والحرية.

4ـ والنكاح الصحيح.

5ـ والدخول به.

6ـ وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الإحصان.

7ـ والإسلام.

وخالف الشافعي في اشتراط الإسلام في الإحصان، وهو رواية عن أبي يوسف لما في الكتب الستة من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ: «أمر برجم رجل وامرأة من اليهود زَنَيَا».

ولنا: ما رواه اسحاق بن راهويه والدارقطني في حديث ابن عمر مرفوعاً: «من أشرك بالله فليس بمحصن».

والمراد بالشرك: الكفر.

والجواب عن رجمه عليه السلام اليهوديين: أنه كان بحكم التوراة قبل نزول آية الجلد، ثم نسخ الرجم بها لا بالحديث؛ لأن الصحيح أنه موقوف، والنسخ يشترط فيه مقارنة الناسخ للمنسوخ، والمنسوخ هنا مرفوع، فلا ينسخه الموقوف.

فإن قلت: آية الجلد عامة فلم خصت بغير المحصن؟

قلت: لا نسلم أنها عامة بل مطلقة، وتقييد هذا المطلق بآية الرجم، وهو قوله: الشيخ والشيخة.

فصل في الأهلية

أي في بيان الأهلية.

وهي عبارة عن صلاحية الإنسان لصدور الشيء عنه وطلبه منه وقبوله إياه.

وفي الاصطلاح: عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهي الأمانة التي أخبر الله تعالى عنها بقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾ [الأحزاب: 72] إلى قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: 72].

وهي تثبت في الجملة بالولادة، فإذا ولد الآدمي كانت له ذمة صالحة للوجوب له وعليه في الحقوق. وتمام الأهلية الذي جعل مناط التكليف.

(الْمُعْتَبَرُ فِيهِ الْعَقْلُ) أي العقل معتبر لإثبات الأهلية للخطاب؛ إذ الخطاب لا يفهم بدونه، وخطاب من لا يفهم قبيح، فكان العقل معتبراً للخطاب.

وفي التوضيح: ثم لما كان العقل متفاوتاً في أفراد الناس، وذلك التفاوت إنما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والإشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في أصل الخلقة متدرجاً من النقصان إلى الكمال بواسطة كثرة العلم ورسوخ الملكات المحمودة فيها، فتصير أشد تناسباً بذلك الجوهر، ويزداد استضاءتها بأنواره واستفادتها مغانم أثاره. فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل، ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا أنه مناط التكليف متعذر قدّره الشرع بالبلوغ؛ إذ عنده يتم التجارب بتكامل القِوَى الجسمانية التي هي مراكب للقِوَى العقلية ومسخرة لها بإذن الله سبحانه[1].

اعلم أن لفظ العقل قد أطلق على معان كثيرة.

منها: الجوهر (المجرد الغير)[2] المتعلق بجسم.

(ومنها: قوة النفس الإنسانية)[3] التي بها يتمكن من إدراك الحقائق، فيكتسب العلوم والأمور الدقائق، ولذا يطلق على بعض العلوم (والأمور الدقائق) [4]، فقيل: علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات.

(منها: الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات أو نفس العلم بذلك)[5].

ومنها: ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط المصالح والأغراض.

ومنها: قوة مميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة.

ومنها: هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه وسائر صفاته.

وقد خلق العقل متفاوتاً، فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير.

ومنها: أنه نور في القلب يستضاء به معرفة الرب.

وقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل أصلاً، يعني لا مدخل له في معرفة حسن الأشياء وقبحها،

---

1 التنقيح مع التوضيح 2/344-345.

2 ساقط في م.

3 ساقط في م.

4 ساقط في م.

5 ساقط في م.

ولا في إيجاب شيء وتحريمه دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل، وهو قول أصحاب الشافعي حتى أبطلوا إيمان صبي عامل لعدم ورود الشروع به وعدم اعتبار عقله.

وقالت المعتزلة: إن العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة ألوهية الصانع محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية؛ لأن العلل الشرعية أمارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية، فإنها موجبة بنفسها، وغير قابلة للنسخ والتبديل، فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل.

فإن قلت: اتفق أهل القبلة على أن في الشرع ما لا يدركه العقل كأعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها من الحالات والكميات والكيفيات؟

قلت: أرادوا به ما لا يدرك العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة مما لا يجوزه العقل ويستحيل. ومثل أن يكون الكفر والمعاصي داخلاً تحت إرادة الله؛ لأن كل واحد منهما مما يستقبحه العقل.

وما ذكروا من الأمثلة ليست كذلك؛ إذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة.

غايته: أن يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل.

هذا وتلخيص محل النزاع: أنه لا نزاع للمعتزلة في أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الأحكام مثل وجوب الصوم آخر يوم من رمضان، وحرمة صوم أول يوم من شوال ما لم يقم للعقل دليل على استحالته ولا للأشاعرة في أن الشرع محتاج إلى العقل، وأن للعقل دخلاً في معرفة الأحكام؛ لأنهم صرحوا بأن الدليل إما عقلي صرف أو مركب من عقلي وسمعي، ويمتنع كونه سمعيّاً صرفاً؛ لأن صدق الشارع، بل وجوده وكلامه، إنما ثبت بالعقل.

وإنما النزاع فيما يدرك العقل حسنة وقبحه.

فإن الأشاعرة تقول: لا حكم للعقل فيه أصلاً، وإنما الحكم للشرع وحده.

والمعتزلة تقول: العقل مستقل بالحكم فيه.

ونحن تقول: الحكم للشرع، وللعقل مدخل فيه.

والمعتزلة: بثبوتها بمجرد العقل ولو لم يرد به النقل، فإذا ورد يبقى نور على نور.

وتمسكوا في ذلك بقصة إبراهيم عليه السلام فإنه قال لأبيه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ في ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 74]، وكان هذا القول قبل الوحي، فإنه قال: «أراك»، ولم يقل: «أوحي إلي»، ولو لم يكن العقل حجة بنفسه، وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين.

وقالوا: لا عذر لمن عقل في التوقف عن طلب الإيمان، وترك الإيمان.

والصبي العاقل مكلف بالإيمان.

وكذا من لم تبلغه الدعوة أصلاً، ونشأ على شاهق الجبل، إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان من أهل النار لوجوب الإيمان بمجرد العقل.

وأما في الشرائع فمعذور عندهم أيضاً حتى يقوم عليه الحجة.

وهكذا روي عن أبي حنيفة، وعليه مشايخنا من أهل السنة حتى قال الشيخ أبو منصور في الصبي العاقل: إنه يجب عليه معرفة الله تعالى.

وحملوا قوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم، والمجنون حتى يفيق، والنائم حتى يستيقظ» على الشرائع من العمليات دون الاعتقاديات، لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر إلا أنهم يجعلون نفس العقل موجباً.

والإمام وأتباعه يقولون: الموجب هو الله تعالى، والعقل معرف لإيجابه.

والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الإسلام وغيرهما من علماء الأنام بأن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل، وإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً إذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بأن بلغ في شاهق الجبل ومات في الحال.

وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة، وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً؛ لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل للاستدلال بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ﴾ [فاطر: 37]، وإذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاقه بالحجة أو لاستحقاقه العقوبة، فلا يكون معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة.

وهذا مذهب وسط بين غلو المعتزلة والأشاعرة في مسألة الحسن والقبح كالتوسط المشهور بين أهل الجبر والقدر (مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53] وهذا في الاعتقاديات.

وأما في العمليات فمعذور إلى قيام الحجة عليه ببلوغ الشرع إليه)[1].

---

1 ساقطة في م.

ثم ليس على حد الإمهال دليل يعتقد عليه في المقال، وما قيل أنه مقدر بثلاثة أيام اعتباراً بالمرتد، فإنه يمهل ثلاثة أيام ليس بقوي؛ لأن مدة التجربة تختلف باختلاف الأشخاص؛ لأن العقول متفاوتة، فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره في زمان كثير، فيفوض تقديره إلى الله تعالى؛ إذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص، فيعفو عنه قبل إدراكها، ويعاقبه بعد استيفائها لكنه لا يخلد في النار كما قالت المعتزلة.

وهذا هو الفرق.

وعليه يحمل ما روي من الأقوال عن أبي حنيفة لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من آيات الآفاق والأنفس.

وعند الأشعرية: إن غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذوراً؛ لأن المعتبر عندهم هو السمع دون العقل، ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم، وبه قال الشافعي وزفر.

وكذا لا يصح ارتداده عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]، فإنه تعالى نفى العذاب قبل البعثة، ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر.

وفيه أنه لا يلزم من انتفاء (حكم الكفر)[1] حكم صحة الإيمان.

ولهذا قالوا: إن هذا في حق أحكام الدنيا حتى يرث أباه الكافر بعد إسلامه، ولا تبين منه امرأته المشركة.

فأما من حيث سعادة الآخرة، فالإيمان صحيح كذا في المصفى.

وذلك لأنه ليس من ضرورة ثبوت الإسلام في أحكام الآخرة ثبوته في أحكام الدنيا؛ لأن أحدهما متفضل عن الآخر، فإن من أسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في حكم الآخرة، مؤمن في حكم الدنيا.

ولذا كانت تجري أحكام المسلمين على المنافقين في زمنه ﷺ.

وعندنا يصح إيمان الصبي العاقل، وإن لم يكن مكلفاً به[2] على الصحيح لسقوط الخطاب عنه بحديث: «رفع القلم عن ثلاث»، ويقع عن الفرض؛ لأن صحته لا تتوقف على وجوب الأداء، بل على مشروعيته في نفسه فقط كصوم المسافر مع أن الإيمان غير متنوع إلى فرض

---

1 ساقط في ل.

2 أي بالإيمان.

ونفل، فلا يكون له صفة أخرى غير الفرضية، ولهذا لم يجب عليه التجديد بعد البلوغ، حتى حكم أبو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق أحكام الدنيا والآخرة استحساناً.

ولذا تبين منه امرأته ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولكن لا يقتل، بل يجبر على الإسلام إلا أن دمه هدر لو قتله أحد قبل البلوغ أو بعده لا يجب على شيء كالمرتدة لا تقتل، ولو قتلها أحد لا يجب عليه شيء.

وقال أبو يوسف والشافعي: لا يصح ردته في حق أحكام الدنيا؛ لأنها ضرر محض، وإنما حكمنا بصحة إيمانه؛ لأنه نفع محض ومما يدل علي صحة إيمان الصبي قول علي كرم الله وجهه مفتخراً (شعر)[1]:

سبقتكم إلى الإسلام طرّاً صبيّاً ما بلغت أوان حلمي.

والجواب عنهم: يحتمل أن يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي، فلا ينتهض حجة علينا، أو نقول المراد منهما: تهذيب ما لا يوقف عليه إلا بالسمع.

ونحن نقول به كمن أسلم في دار الحرب، ولم يبلغه السمع، لا يكون معذباً على ترك الشرائع كالصلاة والزكاة؛ لأن العقل لا اهتداء له في ذلك.

وقيل: المراد بالعذاب المنفي عذاب الاستئصال إلا بعد ظهور الحجة العقلية والشرعية، فلا ينافي التعذيب الموقت بعد ظهور أحد الحجتين، وهو العقل.

وأما استدلالهم بقوله عليه السلام: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه ويمجسانه» كما رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، فهو يطابق مذهبنا؛ لأنه إذا ولد على الإسلام فإيمانه صحيح، وكذا إيمان الميثاق يؤيد مذهبنا لاسيما على قاعدة الاستصحاب.

هذا وقد اختلف العلماء في المراد بالفطرة على أقوال كثيرة ذكرها العسقلاني في شرح البخاري:

أشهرها: أن المراد بها الإسلام.

واستدل الإمام أحمد بهذا الحديث على إسلام الطفل الذي يموت أبواه كافرين، ولا حجة له فيه، فقد استمر عمل الصحابة، ومن بعدهم على عدم التعرض لأطفال أهل الذمة.

وقد ساق العسقلاني في شرح البخاري عشرة مذاهب في أطفال المشركين قال: ولم يرد فيه حديث صحيح يعتمد عليه، انتهى.

---

1 ساقط في ل.

{الأهلية وأنواعها}

واعلم أنه تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ [الأعراف: 172]، هذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم، وعن إقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته، والإشهاد عليهم دليل على أنهم يؤاخذون بموجب إقرارهم من أداء حقوق تجب للرب سبحانه على عباده، فلا بد لهم: من وصف يكونون به أهلاً للوجوب عليهم، فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي، وقال: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء: 13]، والعرب كانوا ينسبون الخير والشر إلى الطائر، فإنْ مَرَّ سانحاً يتيمنون به، وإن مر بارحاً يتشاءمون به، فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر، وهو قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العبد، فإنها وسيلة لهم إلى الخير والشر.

فالمعنى: ألزمناه ما قضي له من خير أو شر وألزمناه عمله لزوم القلادة أو الغل العنق أي: لا ينفك عنه أبداً فدلت هذه الآية على لزوم العمل للإنسان، فمحل ذلك اللزوم هو الذمة.

فقوله: ﴿فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء: 13] استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة أو الغل العنق.

وقال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: 72]، فهذه الآية تدل على خصوصية الإنسان بحمل أعباء التكاليف أي: وجوبها عليه.

{الأمور المعترضة على الأهلية}

ثم لما كان هذا الفصل لبيان أحوال المكلف ذكر فيه ما يختلف به الأحوال فقال: (وَمُعْتَرِضَاتُهَا) أي الأمور العوارض على الأهلية (نَوْعَانِ).

{العوارض السماوية}

(سَمَاوِيٌّ) أي ومكتسب، وهو[1] ما كان للعبد فيه اختيار بخلاف السماوي.

فإنه ما ثبت من قِبَلِ صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه، ولهذا نسب إلى السماء؛ لأنه خارج عن قدرة العبد.

وهذا معنى قوله: «من قبل الله تعالى».

---

1 والضمير راجع إلى المكتسب.

وقدَّم السماوي على المكتسب لكونه أكثر تغييراً وأشد تأثيراً، ومجموع النوعين ثمانية عشر استقراء.

أحد عشر سماوية، وسبعة مكتسبة.

{الصغر}

(وَهُوَ) أي أحد أصناف النوع السماوي (الصِّغَرُ) بكسر ففتح ضد الكبر.

وذكر الصغر في العوارض مع أنه ثابت بأصل الخلقة؛ لأن الصغر لا يدخل في ماهية الإنسان؛ لأن حقيقته حيوان ناطق، فكان أمراً عارضاً لا ذاتياً، ولأن الإنسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام.

وقدَّم الصغر على سائر أنواع السماوي، وذكر الموت آخراً؛ لأن الصغر أول أحوال الإنسان، والموت آخرها. والمذكور بينهما أحوال تعرض بين الولادة والموت، فناسب أن يذكر الأول أوّلاً، والآخر آخراً والمتوسط متوسطاً.

وحكمه: أن يوضع عنه العهدة بمعنى أنه يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بالعذر كالصلاة والصوم.

ويصح من الصبي بأن يباشر بنفسه لقوله عليه السلام: «مروا صبيانكم سبعاً واضربوهم إذا بلغوا عشراً»، أي ضرب تأديب.

فحقوق الله كالإيمان وفروعه يصح من الصبي.

وللصبي أن يباشر غيره لأجله ما لا عهدة فيه، أي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض؛ لأن الصبي مظنة المرحمة طبعاً؛ لأن كل طبع سليم يميل إلى الترحم عليه، وشرعاً لقوله عليه السلام: «من لم يرحم صغيرنا» الحديث، فلا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عمداً أو خطأً بخلاف الكفر والرق؛ فلأن الوراثة خلافة في الملك، والرق ينافي الملك.

وأما الكفر فلقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: 141]، والإرث مبني على الولاية.

{الجنون}

(وَالْجُنُونُ) وهو آفة تحل الدماغ، وتبعث على الإقدام على ما يضاد مقتضى العقل إلا نادراً من غير ضعف في أعضائه.

وحكمه: أن يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط الصلاة والصوم، ولا يسقط عنه

ضمان المتلفات ووجوب الدية والأرش ونفقة الأقارب كما لا يسقط عن الصبي، وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما أشبهها من المضار غير مشروع في حقه إلا أن الجنون إذا لم يمتد أُلحق بالنوم، ويجعل كأن لم يكن عند علمائنا الثلاثة استحساناً: لأنه إذا لم يمتد لم يكن موجباً للحرج على المكلف في إيجاب القضاء بعد زواله كالنوم والإغماء.

وأما إذا امتد صار لزوم الأداء مؤدياً إلى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار. وهذا استحسان في الجنون العارضي بأن بلغ عاقلاً، ثم جن.

وأما الجنون الأصلي بأن بلغ مجنوناً فمثل الصبا عند أبي يوسف حتى لو أفاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنوناً، أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى.

وعند محمد: وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضي.

وقيل: الاختلاف على العكس.

ويظهر ثمر الخلاف: فيمن بلغ مجنوناً، ثم أفاق قبل مضي شهر رمضان، أو قبل تمام يوم وليلة، فإنه يجب عليه قضاء ما مضى من شهر رمضان، وما فاته من الصلوات عند محمد خلافاً لأبي يوسف.

ثم لما لم يكن للكثرة نهاية، ويمكن ضبطها اعتبر أدناها، وهو أن يستوعب الجنون وظيفة الوقت، وهو اليوم والليلة في حق الصلاة؛ لأنه وقت جنس الصلاة، وجميع الشهر في الصوم حتى لو أفاق ساعة من شهر رمضان ليلاً أو نهاراً لزمه قضاء جميع الشهر في ظاهر الرواية.

ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة، فيتحقق الحرج إلا أن محمداً اعتبر نفس الواجب أعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها، وذلك بأن تصير الصلاة ستاً.

وهما اعتبرا نفس الوقت إقامة للسبب الظاهر، أعني الوقت مقام الواجب تيسيراً على المكلف في سقوط القضاء، وهذا استحسان.

وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا جن قبل الزوال، ثم أفاق في اليوم الثاني بعده قبل العصر، لا يجب القضاء عندهما لتكرار الوقت لزيادته على يوم وليلة، ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلاة حيث لم تصر ستاً، ولو استمر إلى أن دخل وقت العصر لا يقضي اتفاقاً.

واستشكل الفرق بين هذه المسألة وبين ما إذا كثرت الفوائت حتى سقط الترتيب.

أما أبو حنيفة وأبو يوسف حيث جعلا الكثرة ثمة أن يزيد الفوائت على خمس بخروج وقت السادسة بخلافه هنا.

وأما عند محمد فإنه جعل حد الكثرة ثمة بدخول وقت السادسة بخلافه هنا.

وأجيب: بأن محمد اعتبر الأحوط هنا وهناك دفع الحرج، وهما تَمَسَّكَا بالأثر عن علي وابن عمر رضي الله عنهم فهما باقيان على أصلهما لولا وجود الأثر.

ثم اعلم أن الخلاف المذكور بين أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ذكره فخر الإسلام في أصوله وخواهر زاده في مبسوطه وصاحب الهداية.

وذكر أبو الليث وشمس الأئمة السرخسي أن اعتبار الساعات رواية عن أبي حنيفة.

وذكر صاحب المنظومة والطحاوي الخلاف بين أبي حنيفة ومحمد، ولم يذكر قول أبي يوسف.

قال ابن الملك عند قول الأصل: «وحد الامتداد في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة» لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم تصر الصلوات ستاً لا يسقط عنه القضاء، وباعتبار الساعات عندهما[1] فتأمل.

وأما حد الامتداد في حق الزكاة أن يستغرق الحول عند محمد، وهو رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وهو الأصح؛ لأن الزكاة إنما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية.

وروى هشام عن أبي يوسف أنه أقام أكثر الحول مقام كله تيسيراً وتحقيقاً على المكلف لقربه إلى السقوط والنصف عنده ملحق بالأقل.

فقول ابن الملك: «وأبو يوسف أقام أكثر الحول مقام الكل»[2]، ليس على ظاهره.

وفي التوضيح: الجنون وهو في القياس مسقِطٌ لكل العبادات لمنافاته القدرة، ولهذا عُصِمَ الأنبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الأداء يسقط الوجوب، لكنهم استحسنوا أنه إذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على أنه لا ينافي أهلية الوجوب، فإنه يرث ويملك لبقاء ذمته، وهو أهل للثواب.

وأما إيمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل، وذلك لا يكون حجراً، ويصح تبعاً.

وإذا أسلمت امرأته عرِضَ الإسلام على وليه، ويصير مرتداً تبعاً لأبويه[3].

{النسيان}

(وَالنِّسْيَانُ) وهو لا ينافي الوجوب في حق الله؛ لأنه لا يعدم العقل والذمة، فإن فات صلاة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء بعد تذكره لقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14].

---

1 شرح المنار لابن الملك ص 948.

2 بل قول النسفي في متن المنار.

3 التنقيح 2/358-361.

لكن النسيان إذا كان غالباً كما في الصوم، فإنه غالب فيه؛ لأن النفس مائلة طبعاً إلى الأكل والشرب، فأوجب ذلك نسيان الصوم.

وكالتسمية في الذبيحة، فإن ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفاً لنفور الطبع منه، ويتغير منه حال البشر، فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف لا محالة.

وكسلام الناسي في القعدة الأولى؛ لأنها محل السلام، وليس للمصلي هيئة مذكرة أنها القعدة الأولى فيكثر النسيان فيه يكون عفواً؛ لأن النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه، ولا يجعل النسيان عذراً في حق العباد حتى لو أتلف مال إنسان ناسياً يجب عليه الضمان.

{النوم}

(وَالنَّوْمُ) وهو فترة طبيعية تحدث في الإنسان بلا اختيار منه، فيمتنع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل، ويحبس العقل عن الاستعمال عن قيامه، فيعجز به العبد عن أداء الحقوق.

فهو يوجب تأخير الخطاب في حق العمل للأداء؛ لأنه لما لم يمتد غالباً لم يكن في وجوب القضاء عليه حرج، فلا يمنع الوجوب لاحتمال الأداء بالانتباه أو القضاء على تقدير عدم الانتباه.

وينافي[1] الاختيار أصلاً؛ لأنه بالتميز، ولم يبق للنائم تمييز قطعاً حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والإسلام والردة والبيع والشراء، ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم حتى لا تفسد صلاته، فلا يكون حدثاً، فإذا أقر المصلي في صلاته قائماً، وهو نائم لم يصح قراءته.

وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار.

وكذا إذا تكلم النائم في الصلاة لم تفسد صلاته؛ لأنه ليس بكلام، وإذا قهقه النائم لا تكون حدثاً، وهو مختار فخر الإسلام.

وقيل: وعليه الفتوى.

في الخانية والخلاصة والنوازل: يفسد صلاة النائم كلامه من غير ذكر خلاف.

وفي النوادر: وهو المختار، لإطلاق النص.

وإذا قهقه النائم في الصلاة (ذكر الحاكم أنها تفسد صلاته.

وذكر في المغني: أن عامة المتأخرين على أن قهقهة النائم في الصلاة)[2] تبطل الوضوء والصلاة جميعاً.

---

1 النوم.

2 ساقط في م.

أما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة.

وأما الصلاة فلأن النائم فيها كالمستيقظ شرعاً.

وفي عامة نسخ الفتاوى: أنها تبطل الصلاة ولا تبطل الوضوء.

وبقي من العوارض السماوية التي لم يذكرها المصنف، وخالف أصله باختصار مخل.

{الإغماء}

الإغماء: وهو نوع مرض يضعف القوى، ولا يزيل العقل بخلاف الجنون، فإنه يزيله.

وحكمه: كالنوم في منافاة الاختيار حتى بطلت عباراته بل الإغماء أشد من النوم في فوت الاختيار؛ لأن النوم يمكن إزالته بالتنبيه بخلاف الإغماء، فهو حدث بكل حال سواء كان مضطجعاً أو قائماً أو ساجداً بخلاف النوم، فإنه ليس بحدث في بعض الأحوال.

وإذا امتد بأن زاد على يوم وليلة كما تقدم يسقط به الأداء والقضاء في الصلوات لا النوم.

وأما في الصوم فلا؛ لأن امتداده نادر، فلا يعتبر.

وعند الشافعي: من أغمى عليه وقت صلاة كاملة لا يجب عليه القضاء؛ لأن وجوب القضاء يبتني على وجوب الأداء.

ولكنا استحسنا لحديث علي كرم الله وجهه أنه أغمي عليه أربع صلوات، فقضاهن.

وعمار بن ياسر أغمي عليه يوم وليلة، فقضى الصلاة.

وابن عمر أغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة.

{الرق}

(وَالرِّقُّ): وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الأحكام كالشهادة، والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها.

شرع جزاء على الكفر؛ لأن الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى، ولم يتأملوا في آياته الدالة على وحدانيته سبحانه جازاهم بالرق، وجعلهم عبيد عبيده، وألحقهم بالبهائم في التملك في أصل وضعه وابتداء ثبوته.

وهو ينافي مالكية المال حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري سواء كانت الأمة المعتدة للوطء ملكاً للسيد (أو كانت)[1] ملكاً للمكاتب، وإن إذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان

---

1 وفي م: فكانت.

الإعتاق؛ لأن التسري من أحكام الملك كالإعتاق، والمدبر يعرف حكمه بالأولى، فلا يملك من فيه رق وطئ أمة إلا بعقد نكاح؛ لأن التسري من أحكام الملك كالإعتاق فلا يملكه إلا من يملكه، وملك المكاتب ناقص، ولذا لا ينفسخ النكاح بملك زوجته.

ولا يصح منهما حجة الإسلام حتى لو حجوا يقع نفلاً، وإن كان بإذن المولى؛ لأن القدرة من شرائط وجوب الحج، ولا قدرة للعبد أصلاً؛ لأن منافعه للمولى، وبإذنه لا تخرج عن ملكه، فكان أداؤه حاصلاً بما هو ملك غيره، ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصلاة والصوم؛ لأن القدرة التي يحصل بها الصوم أو الصلاة الفرض ليست للمولى بالإجماع، وبخلاف الفقير إذا أدى الحج، ثم استغنى حيث يقع ما أدى عن الفرض؛ لأن ملك المال ليس بشرط لذاته، وإنما شرط للتمكن من الفرض دفعاً للحرج.

ولا ينافي الرق مالكية غير المال كالنكاح والدم، فإنه مالك للنكاح لحاجته إليه؛ لأنه لا يملك الانتفاع بأمة المولى وطئاً عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه أكلاً ولبساً، فليس له أهلية ملك اليمين، فلا طريق له لدفع هذه الحاجة إلا النكاح، وإنما توقف نفاذه على إذن المولى؛ لأن النكاح مستلزم للمهر، وفي إيجابه بدون رضاء المولى إضرار به؛ لأن المهر يتعلق برقبته إذا لم يوجد مال آخر يتعلق به، وماليتها حق المولى، ولهذا لو أسقط حقه عن ماليته بالإعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون إجازته، فعرفنا أن العبد مالك للنكاح.

فإن قلت: لو كان مالكاً للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح؟

قلت: إنما يملك الإجبار تحصيناً لملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان، وكذا الرق مالك لدمه؛ لأنه يحتاج إلى البقاء، ولا بقاء إلا به، ولهذا لا يملك المولى إتلاف دمه.

وصح إقرار العبد بالقصاص؛ لأنه إقرار بالدم، وهو في ذلك مثل الحر، وكذا حكم سائر الحدود.

وينافي الرق كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا.

أما الكرامات الموضوعة في العقبي، فإن العبد يساوي الحر فيها؛ لأن أهليتها بالتقوى، ولا رجحان للحر على العبد في هذا المعنى.

وللرق أثر في التنصيف كما دل عليه إشارة قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: 25].

ولما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «لا يتزوج العبد أكثر من ثنتين».

ولقوله عليه السلام: «طلاق الأمة اثنتان، عدتها حيضتان».

وإنما ورد بلفظ التثنية فيهما لعدم جواز التبعيض في الطلاق والحيض.

{العته}

(وَالْعَتَهُ) بفتحتين فهاء.

وهو آفة توجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء، وبعضه بكلام المجانين، (وكذا سائر أموره.

لكن لا يمنع صحة القول والفعل، فيصح عباداته، وإن لم تجب عليه)[1].

وكذا يصح إسلامه وتوكيله ببيع مال غيره وإعتاق عبد غيره، ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي، لكنه[2] يمنع من العهدة، وهي إلزام شيء فيه مضرة، فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع، ولا يرد عليه بالعيب، ولا يؤمر بالخصومة، ولا يصح طلاق امرأته، ولا إعتاق عبده ولو بإذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون إذن الولي له.

يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات، ولا تثبت في حقه العقوبات ويولّى عليه، ولا يَلي على غيره.

ولو أتلف مال الغير يضمن.

{الحيض والنفاس}

(وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ) وجعلهما أحد العوارض لاتحادها صورة وحكماً، وهما لا يعدمان أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن. فكان ينبغي أن لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم.

لكن الطهارة للصلاة شرط على وفق القياس كالطهارة عن سائر الأحداث، وفي فوات الشرط فوات الأداء.

والصلاة شرعت بصفة اليسر، ولهذا يسقط القيام إذا كان فيه حرج، وكذا القعود، فلا يجب عليهما القضاء، وجعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصّاً بخلاف القياس؛ لأن الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز أن يتأدى بهما لولا النص، وهو قوله عليه السلام: «تدع الحائض الصوم والصلاة أيام إقرائها»، فلم يتعد إلى القضاء لحديث عائشة رضي الله عنها حين قالت لها معاذة العدوية حين قالت لها: «ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟»

---

1 ساقط في م.

2 أي العته.

قالت: كان يصيبنا ذلك على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة» كما رواه الشيخان مع أنه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف الصلاة ففي قضائها حرج.

{المرض}

(وَالْمَرَضُ) وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة.

وهو لا ينافي أهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى أو العباد، ولا أهلية العبارة؛ لأن المرض لا يخل بالعقل، ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة.

ولكنه من أسباب العجز، فشرعت العبادات عليه بقدر الاستطاعة حتى يصلي قاعداً إن لم يقدر على القيام ومستلقياً أو مضطجعاً إن لم يقدر على العقود.

وهو من أسباب تعلق الوارث والغريم بماله، ففي حق الوارث بالثلثين وفي حق الغريم بالكل.

فإن قلت: كيف صح الاتصال مع وجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة؟

قلت: صح استحساناً بالسنة لقوله عليه السلام: «إن الله تعالى تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة على أعمالكم فضعوها حيث شئتم»؛ ولأن الإنسان لما كان مغروراً بأمله مقصراً في علمه أبقى الشارع ثلث ماله عند حلول أجله تحت تصرفه ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول آثار منيته فضلاً منه ورحمة في قبضته.

{الموت}

(وَالْمَوْتُ) وهو ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف لعدم القدرة والاختيار حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عن الميت لفوات غرضه. وهو الأداء عن اختيار، فلا يجب أداؤها من التركة عندنا خلافاً للشافعي حيث تجب الزكاة في تركة الميت، وإن لم يوص بها بناء على أن الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43]، فإن المأمور وهو إعطاؤها، ولهذا لا تتأدى بغير النية.

وعنده: المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له أن يأخذ مقدار الزكاة عنده كما في دين العباد.

وعندنا: ليس له ولاية الأخذ.

وإنما يبقى عليه الإثم لا غير؛ لأن الإثم من أحكام الآخرة، وهو ملحق بالإحياء في تلك الأحكام.

واعلم أن الأحكام على نوعين:

1- أحكام الدنيا.

2- وأحكام العقبى.

والأول على أربع أقسام:

أحدها: الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها.

والثاني: ما شرع على العبد لحاجة غيره.

والثالث: ما شرع له لحاجته.

والرابع: ما شرع لحاجته، لكن لا يصلح لحاجة الميت.

والموت ينافي القسم الأول من أحكام الدنيا؛ لأن التكليف من باب القدرة وهي منفية عنه.

وأما القسم الثاني: وهو ما شرع على الميت من الأحكام لحاجة غيره، فهذا على نوعين:

الأول: ما يكون متعلقاً بعين من الأعيان.

والثاني: ما يكون متعلقاً بذمته.

فإن كان حقّاً متعلقاً بالعين كالمرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة، فإن حق الراهن متعلق بالمرهون، وحق المستأجر بالمستأجر، وكذا في غيرهما، ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين؛ لأن حوائجه تنقضي بالمال، والفعل تبع، يبقى بقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده، ولهذا لو ظفر به كان له أن يأخذه، وإن كان الأمر المشروع عليه لحاجة غيره ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إلى الذمة مال أو ما يؤكد به الذمم، وهو ذمة الكفيل، ثم لكونه ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها.

قال أبو حنيفة: إن الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح إذا لم يبق كفيل.

وقالا: يصح الكفالة عن الميت المفلس؛ لأن الموت لم يشرع مبرئاً عن الدين، ولو برئ لما حل الأخذ من المتبرع، ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقاً إلا أنه عجز عن المطالبة، لإفلاس الميت وعدم قدرته على الأداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس.

وإن كان المشروع حقّاً للميت يبقى لأجله ما ينقضي به الحاجة ولأجل بقاء ما تنقضي به حاجته بعد موته، قدم تجهيزه، وهو كلفة تكفينه من فرشه إلى أن يوارى عليه لحده؛ لأن حاجته إلى التجهيز أقوى من قضاء الدين كما أن لباسه حال حياته مقدم على قضاء دينه.

ثم قضاء ديونه إن فضل شيء، وقدم قضاء الدين على الوصية؛ لأن الحاجة إليه أمس؛ لأنه واجب، والوصية تبرع، فكان إسقاط الواجب أهم، ثم تنفيذ وصاياه من ثلثه، وقدم على الإرث؛ لأن حاجته إليه أقوى من حاجته إلى الميراث، ثم وجب المواريث بطريق الخلافة عنه لقوله عليه السلام: «أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»[1]، فيصرف ماله إلى من يتصل به نسباً من قرابة أو سبباً من زوجية أو ديناً بلا نسب ولا سبب كعامة المسلمين، فيوضع في بيت المال ليقضي به حوائج المسلمين، ولأجل أن الموت لا ينافي الحاجة.

تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة؛ لأن المالكية شرعت لدفع حاجة المالك، والمالك هنا، وهو الزوج محتاج إلى الغسل بخلاف ما إذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها؛ لأنها مملوكة، وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت لما قلنا أنها شرعت لقضاء حاجة المالك، ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت، فلا تبقى بعده، ألا يرى أنه لا عدة عليه بعدها.

وقال الشافعي: يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة: «لو مت لغسلتك».

وجوابه: أن معنى «غسلتك»: قمت بأسباب غسلك.

ما لا يصلح لحاجة الميت كالقصاص؛ لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر، وهو الضغن وتشفي الصدر، ولإبقاء الحياة على الأولياء بدفع شر القاتل، فالميت لم يبق أهلاً لهذه الأشياء.

وقد وقعت الجناية على أولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحياته، فأوجبنا القصاص للورثة ابتداءً.

والمعنى: أنه لا يثبت للميت أوّلاً، ثم ينتقل إليهم كسائر الحقوق، بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت.

والسبب انعقد للميت؛ لأن المتلف حياته، فكان ينتفع بحياته أكثر من انتفاء أوليائه، وكانت الجناية واقعة في حقه، فينبغي أن يجب القصاص له من هذا الوجه، لكن الميت لما خرج عن أهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً﴾ [الإسراء: 33]، فيصح عفوُ المجروح باعتبار أن السبب انعقد للمورث، وعفوُ الوارث قبل موت المجروح؛ لأن الحق

---

1 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب النفقات (باب فضل النفقة على الأهل)، والنسائي في سننه في كتاب الوصايا (باب الوصية بالثلث).

باعتبار نفس الواجب للوارث.

وقال أبو حنيفة: إن القصاص غير موروث، أي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة، بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا، وهو أن الغرض درك الثأر، وذلك يرجع إلى الورثة.

فإن قلت: على هذا ينبغي أن لا يجوز استيفاء القصاص إلا بحضور الكل، وليس كذلك، ولو عفا أحدهم بطل؟

قلنا: القصاص واحد لا يحتمل التجزئ، فيثبت لكل واحد كملاً كولاية الإنكاح للإخوة. فإذا بادر أحدهم، واستوفى لا يضمن شيئاً للآخرين؛ لأنه تصرف في خالص حقه.

وقال أبو حنيفة: للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير، وإنما لا يملك الكبير إذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب رجحان جهة وجود العفو؛ لأنه مندوب، ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ؛ لأن فيه إبطال حق الكبير يقيناً بالاحتمال.

وقالا: القصاص موروث.

وثمرة الاختلاف تظهر فيما إذا كان بعض الورثة غائباً، وأقام الحاضر البينة عليه:

فعنده: لما لم يكن موروثاً كلف الغائب أن يعيد البينة عند حضوره، ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الإعادة، فيحبس القاتل حين أقام الحاضر البينة إلى أن يحضر الغائب، فيعيد البينة.

وعندهما: لما كان موروثاً لا يحتاج إلى إعادة البينة عند حضور الغائب؛ لأن أحد الورثة انتصب خصماً عن الميت، ومتى أقام خصم بينة لم يجب إعادتها.

وإذا انقلب القصاص مالاً بالصلح أو بعفو البعض صار موروثاً بالاتفاق حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه، ووجب القصاص للزوجين كما في الدية.

والمعنى: أن القصاص كان ثابتاً للورثة ابتداء عنده ومنتقلاً إليهم من الميت.

عندهما: وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الأصلين؛ لأن الزوجية تصلح سبباً لدرك الثأر؛ لأن المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة، فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الإرث في الدية عندهم.

وقال مالك: لا يرث الزوج والزوجة من الدية؛ لأن وجوبها بعد الموت، والزوجية تنقطع بالموت.

قلنا: روي أن رسول الله ﷺ: «أمر الضحاك بأن يورث امرأة أشيم من عقل زوجها أشيم، ـ يعني من دية ـ» وهو مذهب عامة الصحابة.

ثم للميت حكم الأحياء في أحكام الآخرة، وهي أربعة أنواع:

منها: ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم.

ومنها: ما يجب عليه من الحقوق والمظالم.

ومنها: ما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات.

ومنها: ما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات، فله في جميع هذه الأحكام حكم الأحياء؛ لأن القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث إنه وضع للخروج.

{العوارض المكتسبة}

(وَمُكْتَسَبٌ) هذا معطوف على قوله: «سماوي»، وكان الأنسب للمقابلة بأن يقال: «وكسبي»، بل يقال: إلهي وخلقي.

والمقصود: أن العوارض نوعان:

1 ـ سماوي: وقد سبق بيانها.

2 ـ ومكتسبة: وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل. وهذا معنى قوله: (وَهُوَ مِنْ جِهَةِ الْعَبْدِ).

{الجهل}

(كَالْجَهْلِ) وهو معنى يضاد العلم، وإنما جعل كسبياً وعارضياً مع أنه أمر أصلي، قال تعالى: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ [النحل: 78]، لكونه خارجاً عن حقيقة الإنسان أو لأنه لما كان قادراً على إزالته باكتساب العلم كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]، جعل تركه اكتساباً للجهل واختياراً له.

وهو أنواع:

منها: جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة، كجهل الكافر بالله تعالى بعد وضوح الآيات والدلالات على وحدانية الله تعالى وظهور المعجزات على أيدي رسله، فإن إنكارها بمنزلة إنكار المحسوسات.

وكجهل صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من أنكر حشر الأجساد وأنكر كونه تعالى فاعلاً بالاختيار.

وكقول المعتزلة بنفي الصفات، وأنه تعالى حي بلا حياة، وعالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، وهكذا إلى آخر الصفات.

وكقول المشبهة بأنها حادثة قابلة للزوال، وكإنكار عذاب القبر وسؤاله والميزان والصراط والشفاعة لأهل الكبائر وأمثالها.

وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر؛ لان صاحب الهوى مأوّل بالقرآن أي يصرفه عن ظاهره الدال على نقيض معتقده، ويحمله على وفق معتقده لا أن ينبذه وراء ظهره مثل الكافر، ولكنه لا يكون عذراً في الآخرة؛ لكونه مخالفاً للأدلة القطعية من الكتاب والسنة.

وكذا قول القائلين من الحكماء بنفي حشر الجسماني.

ومن الجهمية بإنكار خلود النار والجنة وأهلهما.

ومن سائر الفرق الإسلامية المائلين عن طريق أهل السنة والجماعة كالوجودية والمجسمة والحلولية من جهلة الصوفية بما يخالف (مذاهبهم)[1] الأدلة القطعية.

وكجهل الباغي: وهو الذي خرج عن طاعة الإمام الحق ظانّاً أنه على الحق، والإمام على الباطل متمسكاً بدليل فاسد عند العالم الكامل.

وأما إن لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص.

وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة.

أما الأول فكَحِلِّ متروك التسمية عمداً قياساً على متروك التسمية ناسياً، فإنه مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121].

كذا ذكره علماؤنا يعنون به الشافعي ومن وافقه، ولكن لا يخفى أنه ليس مخالف للكتاب، بل لظاهره.

فإن نص الكتاب ليس بقطعي الدلالة هنا؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121]، يحتمل أن يكون حالاً، فيكون قيداً للنهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه، ويحتمل أن يكون بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121]، فإن الفسق هو ما أهل لغير الله به.

وأما الثاني: فكالفتوى ببيع أمهات الأولاد، فإن داود الأصفهاني ومن تابعه ذهبوا إلى جواز بيعها بحديث جابر رضي الله عنه: «كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ»، وهذا مخالف للحديث المشهور، وهو قوله عليه السلام: «أيما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه».

ونحو جواز القضاء بشاهد ويمين، فإنه مخالف للحديث المشهور، وهو قوله عليه السلام:

---

1 ساقطة في ل.

«البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»، كذا ذكره ابن الملك[1]، فتدبر، فإنه مذهب الشافعي، وفيه ما تقدم، والله أعلم.

قال الشارح: «فهذا لا يصلح عذراً ـ في الآخرة ـ لوضوح دليل ما جهل»[2].

وفيه أن المجتهد أسير الدليل، وهو قد يكون جليّاً عنده، ويكون خفيّاً عند غيره.

هذا وفي التوضيح: القضاء بالشاهد واليمين أي: يمين المدعي، فإن فيه مخالفةَ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: 282]، ـ على ما سبق تقريره ـ ، أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب، فإن فيه مخالفة حديث العسيلة، والقصاص في مسألة القسامة، فإنه إن وجد لوثٌ أي: علامة القتل استحلف الأولياء خمسين يميناً عمداً كان الدعوى أو خطأً، وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى.

وأما عند مالك رحمه الله تعالى يقضي بالقود إن كانت الدعوى في العمد، وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى، وفيه خلاف قوله عليه السلام: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»، وهذا وحديث العسيلة من المشاهير[3].

ومنها: الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح بأن وقع في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بأن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة، أو في موضع الشبهة بأن وقع في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل، وإن لم يكن فيه اجتهاد صحيح.

وهذا النوع بقسميه يصلح عذراً وشبهة دارئة للحد والكفارة.

وكجهل المحتجم إذا أفطر على ظن أن الحجامة فطرته، وظن أنه على تقدير الأكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة، فإن جهله عذر؛ لأنه ظن في موضع الاجتهاد؛ لأن الحجامة عند الأوزاعي تفسد الصوم، وتفطر الصائم، فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة.

كذا أطلقه صاحب المنار في شرحه، ولكن ذكر شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله تعالى: إن الصائم لو احتجم فظن أن ذلك يفطر، ثم أكل متعمداً ولم يستفت فقيهاً ولم يبلغه الحديث، وهو قوله عليه السلام: «أفطر الحاجم والمحجوم»[4]، أو بلغه وعرف نسخه أو تأويله وجبت عليه

---

1 شرح المنار لابن الملك ص 973-974.

2 خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 176.

3 التنقيح مع التوضيح 392/2.

4 أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصوم (باب الحجامة والقيئ للصائم)، أبو داود في سننه في كتاب الصيام (باب في الصائم يحتجم)، والترمذي في سننه في الصوم (باب كراهية الحجامة للصائم)، وابن ماجه في سننه في كتاب الصيام (باب ما جاء في الحجامة للصائم).

الكفارة؛ لأن ظنه مجرد جهل حصل في غير موضعه وهو غير معتبر. فإن انعدام الصوم بوصول الشيء إلى باطنه ولم يوجد.

وأما إذا استفتى فقيهاً يعتمد على فتواه فأفتاه بالفساد فأفطر بعده عمداً لا يجب الكفارة؛ لأن على العامي التقليد بالمفتي وإن كان مخطئاً.

وكذا إذا بلغه الحديث ولم يعرف نسيخه ولا تأويله لا كفارة عليه في الوجهين عند أبي حنيفة ومحمد والحسن ابن زياد؛ لأن الفتوى عمدة االعامي، وإن احتملت الخطأ، والحديث لا يكون أدنى درجة من الفتوى، وإن كان منسوخاً ولم يعرف نسخه.

وقال أبو يوسف: عليه الكفارة إذا أفطر بعد الحجامة معتمداً على ظن أنها فطرته.

ولو بلغه الحديث ما لم يستفت؛ لأن معرفة الأخبار مفوضة إلى الفقهاء، فليس للعامي أن يأخذ بظاهر الحديث لجواز أن يكون مصروفاً عن ظاهره، أو منسوخاً، وإنما له الرجوع إلى الفقهاء، فإذا لم يسأل فقد قصر، فلا يكون معذوراً لتركه الواجب.

فتبين أن الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى أو حديث ليس بمعتبر.

وإن قول الأوزاعي في ذلك ليس بشبهة كقول من قال بفساد الصوم بالغيبة؛ لأنه مخالف للقياس، فلا يكون معتبراً في سقوط الكفارة.

وينبغي أن يكون هذا إذا لم يبلغه قول الأوزاعي، أما إذا بلغه وعمل به فلا كفارة؛ لأنه لا يكون أدنى حالاً من أن يستفتي فقيهاً فيفتيه بالإفطار لما لا يخفى من علو شأن الأوزاعي رحمه الله تعالى.

فإن مالكاً والثوري كان يمشيان في ركابه، ويسوق أحدهما، ويقود الآخر مركوبه.

وإن كان قوله في ذلك مخالفاً للقياس لما في الحديث الحجامة من إمكان قياس الخارج المنتفع به في إفساد الصوم على الداخل المنتفع به بخلاف حديث الغيبة، فإنه خال عما يتوهم إجراء القياس فيه.

ثم اعلم أن دليل الأوزاعي حديث: «أفطر الحاجم والمحجوم» رواه الترمذي.

ودليل الجمهور أنه عليه السلام: «احتجم وهو صائم» رواه البخاري وغيره، وكان ذلك في السنة العاشرة.

وقوله: «أفطر الحاجم» كان في السنة الثانية، فيكون ناسخاً له.

وقد صرح الشافعي وابن عبد الله البر بالنسخ.

وذهب بعضهم إلى أنه ليس بمنسوخ، وأن هذا الحديث لا يصلح ناسخاً؛ لأنه عليه السلام كان صائماً محرماً، ولم يكن قط محرماً مقيماً ببلدة. وأوله بأن المراد أنّهما تعرضا للفطر.

أما الحاجم فلأنه لا يأمن من وصول شيء من الدم إلى جوفه عند المص.

وأما المحجوم فلأنه لا يأمن من ضعف قوته بخروج الدم فيؤول إلى الفطر.

وقال ابن خزيمة وشمس الأئمة: هذا الحديث ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتابان الناس، وفيه نظر؛ لأن الغيبة لا تفطر الصائم عند الجمهور.

ثم اعلم أن مذهب علي وعائشة وعطاء وأحمد بن حنبل وإسحاق وأبي ثور وابن خزيمة وابن المنذر وأبي الوليد وابن حبان: «أن الحجامة تفطر».

ثم من هذا القبيل من فاتته صلاة العصر، فصلى المغرب قبل قضائها ظانّاً جوازها.

هذا ومن هذا النوع الثاني في مطلق الجهل: الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الإجماع بأن يكون الجهل واقعاً في حكم يمكن أن يكون الجهل في ذلك الحكم اجتهاداً صحيحاً لوجود ما يصلح دليلاً للاجتهاد من ظاهر كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس مثل أن يكون للمقتول وليان، فيعفو أحدهما عن القتل، ثم يقتله الآخر عمداً ظانّاً بأن حق القصاص باق له.

إما لعدم علمه بعفو صاحبه أو لعدم علمه بأن عفو صاحبه مسقط للقصاص عن القاتل بناء على ظنه بأن القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال، فلا يسقط ولاية اقتصاص أحدهما بعفو الآخر، فلا يقتص من الولي القاتل؛ لأن جهله بسقوط القصاص جهل في موضع الاجتهاد؛ لأن من أهل المدينة من قال: بأن القصاص لا يسقط بعفو أحد الأولياء حتى يكون لمن لم يعف استيفاؤه، وذلك شبهة صالحة لدرء القصاص للجهل في موضع الشبهة.

وكجهل من زنا بجارية والده على ظن أنها تحل له، فإن الحد لا يلزمه؛ لأن الأملاك بين الآباء والأبناء متصلة ينتفع أحدهما بمال الآخر، فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية أخيه، فإنه لو زنا بها، وقال: ظننت أنها تحل لي لا يسقط الحد؛ لأن منافع الأملاك بين الإخوان متباينة عادة.

واعلم أن الشبهة الأولى تسمى شبهة الفعل بأن يظن ما ليس بدليل الحل دليلاً، فيظن الحل، فيسقط للحد الشبهة خلافاً لزفر، لكن لا يثبت النسب، ولا يجب العدة؛ لأن الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل، وتسمى شبهة الدليل، وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة، لكن يختلف الحكم عنه لمانع كما إذا وطئ جارية الابن أو بنته، فإنه يسقط الحد، ويثبت النسب والعدة؛ لأن الفعل لم يتمحض زنا نظراً إلى الدليل، وهو قوله عليه السلام: «أنت ومالك لأبيك».

وأما جارية الأخ أو الأخت فليست بمحل الاشتباه أصلاً، لا لشبهة الفعل ولا لشبهة المحل، فلا يسقط بها الحد، ولا يثبت بها نسب، ولا تجب بها عدة.

ومنها: الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا، وأن جهله بالشرائع يكون عذراً حتى لو لم يصل ولم يصم مدة، ولم يبلغ له الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما؛ لأن دار الحرب ليس بمحل لشهرة أحكام الإسلام بخلاف الذمي إذا أسلم في دار الإسلام يجب عليه قضاء الصلوات، وإن لم يعلم بوجوبها؛ لأنه متمكن من السؤال عن أحكام الإسلام، وترك السؤال تقصير منه، فلا يكون عذراً، وذلك؛ لأنه لا بد من التكليف في سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ أو تقديراً بالشهرة في محله، وبه خرج الجواب عن قول زفر بأن القضاء يجب عليه ظاناً بقبوله الإسلام؛ لأنه صار ملتزماً لأحكامه، ولكن قصر عليه الخطاب، وذلك لا يسقط القضاء عنه بعد تقرر السبب الموجب في حقه، وهو الإسلام كالنائم إذا انتبه بعد مضي وقت الصلاة، انتهى.

وفي نظيره نظر لا يخفى.

ويلحق بجهل من أسلم في دار الحرب جهل الشفيع بيع دار بجنب داره، فإن دليل العلم خفي في حقه؛ لأنه ربما يقع البيع، ولم يشتهر حتى إذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة.

وكذا جهل الأمة بالإعتاق، فإن الأمة المنكوحة إذا أعتقت يثبت لها الخيار، وإن لم تعلم بالإعتاق؛ لأن المولى قد يستبد به، ولا يوقف عليه قبل الإخبار.

وكذا جهلها بالخيار، فإنه إذا علمت بالإعتاق، ولم تعلم أن لها الخيار شرعاً كان الجهل عذراً؛ لأنها مشغولة بخدمة المولى، فلا تتفرغ لمعرفة أحكام الشرع.

وكذا جهل البكر البالغة بإنكاح الولي، فإنه إذا زوج الصغير أو الصغيرة غير الأب والجد يصح النكاح، وثبت لهما الخيار بالبلوغ، وكان الجهل منهما عذراً لخفاء الدليل؛ إذ الولي قد يستبد بالإنكاح، وإن علما النكاح ولم يعلما بأن لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء بالنكاح من غير كفؤ أو بغبن فاحش لم يصح النكاح أصلاً، وهذا هو المذهب.

وذكر في شرح الوقاية لابن الملك: أنه يصح النكاح في هذه الصورة، لكن يكون لها النسخ، ولا يوجد له رواية، والله أعلم.

وكذا جهل الوكيل بالوكالة أو بالعزل وجهل المأذون بالإذن أو بالحجر يجعل عذراً حتى لو لم يعلما بالوكالة والإذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر إليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى، فيكون موقوفاً على الإجازة كتصرفات الفضولي والعبد المحجور.

وكذا لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى بثبوت العزل والحجر؛ لأن جهلهما عذر لخفاء الدليل؛ إذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلم يعلمه الوكيل والمأذون.

{السفه}

(وَالسَّفَهُ) بفتحتين.

لغة: الخفة أو خفة الحلم أو الجهل.

واصطلاحاً: خفة تعتري الإنسان فتبعثه على التصرف في ماله بخلاف موجب الشرع ومقتضى العقل بالتبذير والإسراف مع قيام حقيقة العقل.

وهو لا يوجب خللاً ونقصاناً في الأهلية التي يتعلق بها الخطاب، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع من الوجوب عليه وله، فيكون مطالباً بالأحكام كلها لسلامة بدنه وصحة عقله إلا أن السفيه يكابر بعلمه بمقتضى عقله، فلا يخرج بذلك عن كونه أهلاً لوجوب حقوق الله تعالى في الدارين.

وإذا لم يخرج عن ذلك بقي أهلاً لوجوب حقوق العباد بالطريق الأولى، وإذا كان السفيه أهلاً لوجوب حقين ثبت أن السفه لا يخرج شيئاً من أحكام الشرع الواجبة له وعليه، فلا يسقط عنه وجوب الخطاب بحال سواء حجر عليه أو لم يحجر.

وإذا بلغ الإنسان سفيهاً يمنع ماله عنه بإجماع العلماء، ويترك في يد من كان في يده من وليه أو وصيه بالنص، وإن ورد على خلاف القياس، وهو قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ [النساء: 5]، أي لا تعطوا الذين يبذرون أموالهم أضاف أموال السفهاء إلى الأولياء لكونها في أيديهم لأنهم يقومون بها، ويتصرفون فيها، وينفعون بها على من هي له؛ لأنهم يحفظونها كأنها أموالهم.

والشيء قد يضاف إلى الشيء بأدنى ملابسة، ثم علق دفع المال إليهم بإيناس الرشد بقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 6].

قال أبو حنيفة: أول أحوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار أثر الصبا، فإذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع إليه ماله، وإن لم يونس منه الرشد لكونها مدة يصير الإنسان فيها جداً (فإن أقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة، وأقل مدة الحمل ستة أشهر)[1]؛ لأن الخطاب لم يوضح عنه، ولهذا يقام عليه الحدود، ويجب القصاص مع أن هذه العقوبات تندرئ بالشبهات، فإذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال أولى؛ لأن المال تابع لها.

وعندهما: لا يدفع إليه ماله ما لم يوجد منه الرشد؛ لأنه تعالى علق الإيتاء بإيناس الرشد، فلا

---

1 ساقطة في م.

يجوز قبله.

وقولهما هو ظاهر الكتاب، والله أعلم بالصواب.

ثم السفه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة سواء كان تصرفه مما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق، ففي الحديث: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق واليمين»، وفي رواية: «العتاق» بدل «اليمين» أو مما يبطله الهزل كالبيع والإجارات؛ لأن الحجر على الحر البالغ غير مشروع عنده، وكذا عندهما فيما لا يبطله الهزل.

وأما فيما يبطله يحجر عليه؛ لأن السفيه مبذر في ماله، فيحجر عليه نظراً له كالصبي والمجنون؛ لأن الصبي إنما يحجر عليه لتوهم التبذير، وهو متحقق ههنا، فلأن يكون محجوراً عليه كان أولى، وفي هذا الحجر نفع للعامة؛ لأنه إذا أفنى ماله بالتبذير يصير عيالاً على المسلمين، ويستحق النفقة من بيت المال.

وفي التوضيح: فإن السفهاء إذا لم يحجروا أسرفوا، فتركب عليهم الديون، فتضيع أموال المسلمين في ذمتهم مثل أن يشتري جارية بألف دينار ولا فلس له، فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخاري.

وقصته: أنه دخل ذات يوم في سوق النخاسين، فعشق جارية بلغت في الحسن غايته، فعجز عن مكابدة شدائد هجرها، وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلاً عن أن يملك مالاً يجعله ذريعة إلى مواصلتها، فاستعار من بعض خلانه ثياباً نفيسة وبغلة لا يركبها إلا أعاظم الملوك، فلبس لباس التلبيس، وركب البلغة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق، فظن التجار أنه حاكم بخاري الملقب بصدرجهان، فجلس على نمرقة ـ أي وسادة صغيرة ـ ودعا صاحب الجارية وساومها، فاشتراها بألف دينار، وأعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول، فرجع إلى منزله ممتلئاً بهجة وسروراً وردّ العواري إلى أهلها، فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري، وعرف فنونه، فأخذ ينتف عثنونه[1] ـ أي لحيته ـ.

{السكر}

(وَالسُّكْرُ) أي من الخمر على وجه السفه والاختيار أو من المثلث العنبي؛ لأنه إنما يحل شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف بشرط عدم الإسكار.

ثم السكر إن حصل من شرب شيء مباح مثل البنج والأفيون للتداوي، وكشرب المكره

---

1 التوضيح 2/411-412.

الخمر بالقتل أو بقطع العضو، وكشرب المضطر الخمر للعطش، وكشرب ما يتخذ من الحنطة أو الشعير أو الذرة أو العسل (عند أبي حنيفة، فهو كالإغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لما)[1] كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الإغماء في جميع الأحكام؛ لأنه نوع داء كالمرض، وهذا في ظاهر الرواية خلافاً لما روي عن أبي حنيفة وسفيان الثوري من أنه لا يمنع صحة الطلاق ممن يقدم على استعمال البنج ونحوه، كذا ذكره الرهاوي[2].

واعلم أن فخر الإسلام والمصنف وكثيراً من العلماء ذكروا البنج من أمثلة المباح مطلقاً.

وذكر قاضيخان في شرحه للجامع ناقلاً عن أبي حنيفة أن الرجل إذا كان عالماً بتأثير البنج في العقل، فأكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه، وهذا يدل على أنه حرام، ذكره ابن الملكِ[3].

والمعنى: أن وصوله إلى حد السكر محرم، وهو لا ينافي أن يكون فيما قبله مباحاً.

وأما إن كان السكر من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ أدنى طبخة ونحوهما، فلا ينافي الخطاب بالإجماع يدل عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء: 43].

ويلزمه أحكام الشرع، وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير لا الردة، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى.

لو أقر بشرب الخمر أو بالزنا لا يحد؛ لأن الرجوع عن الإقرار بالحدود الخالصة جائز؛ إذ لا مكذب له، وقد وجد دليل الرجوع، وهو السكر؛ لأن السكران لا يثبت على ما قال، فأقيم السكر مقام الرجوع، إقامة للدليل مقام المدلول، فإنه يندرئ بالشبهات.

وقيدنا الإقرار بالحدود؛ لأنه لو زنا في سكره يحد إذا صحا؛ إذ السكران يؤاخذ بأفعاله؛ لأن سكره لا يستقيم شبهة دارئة للحد لحصوله بسبب محظور لا يصلح سبباً للتخفيف.

وقيدنا الحدود بالخالصة؛ لأنه لو أقر بالقذف أو بالقصاص يؤاخذ بالحد والقود؛ لأن الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب، فإذا كان صريح الرجوع لا يبطلها فما بالك بغير الصريح.

هذا وقد نقل شمس الأئمة اتفاق أئمتنا الثلاثة على أن المعتبر في السكر الذي يحد اختلاط الكلام عند الشرب؛ لأن النهاية وهي أن لا يفرق بين الأرض والسماء والرجال والنساء، إنما تعتبر فيما يندرئ بالشبهات من الحدود.

---

1 ساقطة في ل.

2 حاشية الرهاوي 978.

3 شرح ابن الملك 978.

وأما إذا تكلم السكران بكلمة الكفر فلا يحكم بكفره؛ لأن الردة تبتني على تبدل الاعتقاد، والسكران غير معتقد لما يقوله.

وفي القياس وهو قول أبي يوسف أنه في ذلك كالصاحي حتى تبين منه امرأته.

أما إذا أسلم فإنه (يصح)[1] بإسلامه ترجيحاً لجانب الإسلام، وكون الأصل هو الاعتقاد كالمكره.

{الهزل}

وبقي من العوارض المكتسبة أيضاً الهزل، وقد أهمله المختصر.

وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة. وهذا قول أبي منصور.

والأخصر منه أن يقال: وهو أن يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما.

وقد يعرف الهزل بأنه لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي.

وقيل: ما لا يراد به معنى.

وهو ضد الجد كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ [الطارق: 13-14]، وهو ينافي اختيار حكم ما هزل به والرضاء به، ولا ينافي الرضاء بالمباشرة واختيارها[2]؛ لأن تلفظ الهازل إنما هو عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد، ولا راض بحكمه.

وإنما جمعنا بين الرضى والاختيار؛ لأن الاختيار قد ينفك عن الرضى كما في المكره، فإن المكره على الشيء يختاره ولا يرضاه؛ إذ الاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته، والرضى هو إيثاره واستحسانه.

ثم الهزل لا ينافي الأهلية ووجوب الأحكام، ولا يكون عذراً في وضع الخطاب بحال، ولكنه لما كان أثره في إعدام الرضى (بالحكم لا في إعدام الرضى)[3] بالمباشرة وجب النظر في الأحكام، فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضى بحكمها يثبت، وكل حكم يتعلق بالرضى لا يثبت.

فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع أبداً من حيث أن خيار الشرط في البيع يعدم الرضى بحكم البيع، ولا يعدم الرضى بنفس البيع؛ لأن قوله: «بعت واشتريت» يوجد برضى العاقد واختياره، ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضى به، فكذا في الهزل، ولكن بينهما فرق من حيث أن الهزل يفسد البيع، وخيار الشرط لا يفسده.

---

1 وفي م: يحكم.

2 أي المباشرة.

3 ساقط في ل.

ثم الهزل بالردة كفر؛ لأن التلفظ به هزلاً استخفاف بالدين الحق، وهو كفر، فيصير مرتداً بنفس الهزل لا بواسطة اعتقاد ما هزل به.

والمعنى: أن يكفر حين تلفظه بكلمة الكفر، وإن لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافاً بالدين، وهو كفر، قال تعالى حكاية عنهم: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لاَ تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [التوبة: 65-66]، بخلاف المكره إذا أجرى على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر؛ لأنه غير راض بالمباشرة والحكم جميعاً، فصار كأن المباشرة لم يوجد.

فإن قلت: قد نهى النبي ﷺ عن تكفير أهل القبلة؟

قلت: النهي عن تكفيرهم لاعتقاد أن ما ذهبوا إليه هو الدين الحق، وتمسكهم في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة، وتأويله على وفق مرادهم، والهازل بالدين لم يبق من أهل القبلة بنفس الهزل؛ لأنه لم يتمسك في ذلك بشبهة، فلم يكن جعله منهم بيقين.

والمراد بقوله ﷺ: «من صلى صلاتنا» الحديث من فعل هذه الأفعال، ولم يجد ما يناقض الإسلام، فيحكم بإسلامه بطريق الاستدلال.

ألا ترى أنه لو فعل هذه الأفعال وكان منكراً للحشر أو الشفاعة أو الرؤية ونحو ذلك لا يكون مسلماً قطعاً لوجود ما يناقض الإسلام لتواتر هذه الأمور عن الشارع عليه السلام.

فكذا إذا تكلم بالكفر هازلاً.

ولو هزل الكافر وتبرأ عن دينه حكمنا بإيمانه في حق أحكام الدنيا؛ لأنه باشر الإقرار على سبيل الرضى والاختيار، وهو الركن الأصلي في أحكام الدنيا على أن الأصل فيه المطابقة لما في الجنان، فيجب الحكم بإيمانه بناء عليه كما يحكم بإيمان المكره على الإسلام إذا أسلم بناء على تلفظه بالإقرار.

{السفر}

(وَالسَّفَرُ) وهو في اللغة: قطع المسافة مطلقاً.

وفي الشرع: الخروج المديد عن موضع الإقامة بمفارقة العمران من الجانب الذي يخرج منه على قصد السفر.

وأدناه ثلاثة أيام ولياليها، وتثبت أحكامه بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي ﷺ، فإنه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج إلى السفر، وكان القياس أن لا

تثبت الأحكام إلا بعد تمام السفر بمسيرة ثلاثة أيام؛ لأن العلة تتم به، والحكم لا يثبت قبل تمام العلة، لكنه ترك بالسنة تحقيقاً للرخصة في حق الجميع، فلو توقف ثبوت الترخص به على تمام العلة لم يثبت لمن لم يكن قصده إلا مسيرة ثلاثة أيام حق الترفيه في جميع مدة السفر، وهو خلاف المفروض، أعني كون الرخصة عامة، فيؤثر في قصر ذوات الأربع من الصلوات بحيث لا يبقى الإكمال مشروعاً خلافاً للشافعي حتى لو أتم مع ترك القعود بطل فرضه عندنا خلافاً له.

وفي تأخير وجوب الصوم إلى عدة من أيام أخر لا في إسقاطه، فيبقى فرضاً حتى صح أداؤه.

ثم السفر من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً سواء كان موجباً للمشقة أو لا، (لكونه من أسباب المشقة)[1] فاعتبر نفس السفر سبباً للرخصة، وأقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه، فإنه متنوع إلى ما يضر به الصوم، وإلى ما لا يضر.

فمتعلق الرخصة ما يضر به الصوم.

وفي التوضيح: إذا نوى الإقامة قبل الثلاثة تصح، وإن كان في غير موضع الإقامة، وإن نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الإقامة؛ لأن الأول مَنْع أي: نية الإقامة قبل: ثلاثة أيام منع للسفر. وهذا رفع أي بنية الإقامة بعد ثلاثة أيام رفع للسفر، والمنع أسهل من الرفع[2].

{الخطأ}

(وَالْخَطَأُ) وهو لغة: ضد الصواب.

واصطلاحاً: وقوع الشيء على خلاف ما أريد.

وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده، فلو أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثماً، ويستحق أجراً واحداً، ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ، ولا يؤاخذ بحد كما إذا زفت إليه غير امرأته، فظنها امرأته، فوطئها لا يحد ولا يصير آثِماً إثْم الزنا.

ولا يطالب بقصاص كما إذا رأى شبحاً من بعيد، فظنه صيداً، فرمى وقتله وكان إنساناً لا يكون آثِماً إثم القتل العمد، ولا يجب عليه القصاص، لكن لم يحصل عذراً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان إذا أتلف مال إنسان خطأ بأن رأي شبحاً من بعيد، فظنه صيداً فقتله وكان شاة إنسان ووجبت بالخطأ الدية؛ لأنها من حقوق العباد، لأن الواجب فيها ضمان المحل لاجزاء الفعل، فيعتمد عصمة المحل، ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل حتى لو أتلف جماعة مال

1 ساقطة في ل.

2 التنقيح مع التوضيح 416/2.

إنسان وجب ضمان واحد.

وصح طلاق الخاطئ كما إذا أراد أن يقول: «اقعدي» فجرى على لسانه: «أنت طالق» يقع به الطلاق عندنا.

وعند الشافعي: لا يصح طلاقه قياساً على النائم، وهذا القياس ضعيف؛ لأن النائم عديم الاختيار، والخاطئ عالم بكلامه غير أنه واقع بتقصيره في (امرأته)[1].

والمراد من قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، حكم الآخرة لا حكم الدنيا.

ألا يرى أنه يؤاخذ بالدية والكفارة كما نص عليهما في الآية.

ويجب أن ينعقد بيع الخاطئ كما إذا أراد أن يقول: «الحمد لله»، فجرى على لسانه: «بعت منك بكذا»، فقال المخاطب: «قبلت»، إذا صدقه خصمه بأن قال: صدور الإيجاب منك كان خطأً، ويكون بيعه كبيع المكره، فينعقد فاسداً؛ لأن جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان الماء، ولما وجد الاختيار ينعقد، ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه.

{الإكراه}

(وَالإِكْرَاهُ) وهو حمل الإنسان على ما يكرهه، ولا يريد مباشرته لو لا الحمل عليه بالوعيد.

ويتحقق بغلبة الظن وقوع ما هدد به إن خالف.

وهو أنواع:

1 ـ ملجئ: يعدم الرضا، ويفسد الاختيار كالإكراه بالتهديد بإتلاف نفسه أو عضو من أعضائه، وهو الإكراه الكامل.

2 ـ وغير ملجئ: وهو يعدم الرضا، ولا يفسد الاختيار، كالإكراه بالقيد أو بالحبس مدة مديدة أو بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف.

3 ـ أو لا يعدم الرضا، ولا يفسد الاختيار، وهو أن يهتم ويغتم المكره بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته أو أخته وما يجري مجرى ذلك.

والإكراه بأقسامه الثلاثة لا ينافي الخطاب والأهلية.

ثم المكره عليه متردد بين فرض كأكل الميتة إذا أكره عليه بما يوجب الإلجاء، فإنه يفترض عليه ذلك، ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحاً لقوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119]، ولو امتنع عنه ألقى نفسه إلى الهلاك من غير فائدة؛ إذ ليس فيه قضاء حق الشرع وبين حظر كالزنا وقتل النفس المعصومة، فإنه يحرم فعلهما عند الإكراه، وبين إباحة كالإفطار في

---

1 وفي ل: مرامه.

الصوم المفروضة، فإنه إذا أكره عليه يباح له الفطر وبين رخصة كإجراء كلمة الكفر على لسانه إذا أكره عليه يرخص له ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق إذا كان الإكراه ملجئاً.

ولعل الفرق بين الإباحة والرخصة: أن الأولى تقتضي استواء الأمرين بخلاف الثانية، فإن العزيمة وهي الترك أولى.

وكذا لو امتنع حتى قتل صار شهيداً وليس الامتناع عن الإفطار من هذا القبيل؛ لأنه ممكن التدارك بالقضاء، وقد يتأخر في الشرع حالة الاضطرار من مرض أو سفر، فيباح له حينئذ بالإكراه كما يباح في الحالين المذكورين، فاندفع ما أورد ابن الملك بقوله: «لا حاجة إلى ذكر الإباحة لدخولها في الفرض أو الرخصة»[1]، وأطال الكلام في تحقيق المرام.

نعم لو مثل للإباحة بها إذا أكره بوعيد متلف على شرب خمر أو أكل لحم خنزير، فإنه يباح له التناول على معنى أنه لا يثاب، ولا يعاقب بذلك لكان أظهر على أنه مشتمل على الرخصة أيضاً كما لا يخفى.

ثم ما يصلح أن يكون المكره فيه آلة لغيره كإتلاف النفس والمال، فإنه يمكن للإنسان أن يأخذ آخر ويلقيه على مال، فيتلفه أو على نفس فيقتله، فيجب القصاص على المكره دون المكره إن كان القتل عمداً بالسيف.

وكذا الدية على عاقلة المكره إن كان خطأ، ووجبت الكفارة أيضاً على المكره.

وما لا يصلح كالأكل والوطء فيقتصر الفعل عل المكره، ولا ينسب فعل إلى المكره.

وأما في نسبته إلى المكره من حيث أنه إتلاف، فقد اختلف فيه:

ذكر في الخلاصة، وشرح الطحاوي: أنه لو أكره على أكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر.

وفي المحيط: يجب الضمان على الآمر.

{أنواع الحرمات}

(وَالْحُرُمَاتُ) بضمتين أي المحرمات (أَنْوَاعٌ) أي أربعة أنواع باعتبار أثر الإكراه فيها بالإسقاط وعدمه.

1 ـ (مِنْهَا) أي من المحرمات (مَا لاَ رُخْصَةَ فِيهِ) أي حرمة لا تنكشف، ولا يدخلها رخصة بعذر الإكراه كالزنا بالمرأة؛ لأنه كالقتل لما فيه من فساد الفراش وضياع النسل؛ لأن ولد الزنا هالك حكماً، فكان الزنا كالقتل.

---

1 شرح المنار لابن ملك، ص 993.

وكقتل المسلم؛ لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس أو العضو والمكره والمكره عليه، وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء. فلا يحل للقاتل أن يقتل غيره لتخليص نفسه، فصار الإكراه في حكم العدم في حق إباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة. فإذا قتله فكأنه قتله بلا إكراه فيحرم.

وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه، فلا يرخص للمكره في إتلاف طرف الغير لصيانة نفسه بخلاف جرح نفسه حتى لو أكره على قطع يده بالقتل حل له؛ لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده.

وقيدنا الزنا بالمرأة؛ لأن زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو أكرهت بالقتل أو القطع على الزنا يرخص لها في ذلك؛ لأنه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن الترخص في جانب الرجل؛ لأن نسب الولد عنها لا ينقطع، ولهذا سقط الإثم والحد عنها.

2ـ (وَمِنْهَا) أي من الحرمات أي (مَا) أي حرمة (تَحْتَمِلُ السُّقُوطَ) أي بأصله بمعنى أن الحرمة ترتفع الحرمة بالكلية، وتصير حلال الاستعمال بالإكراه كحرمة الخمر والميتة، فتباح بالإكراه الملجئ؛ لأن الاستثناء من الحرمة حل، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119]، حتى لو امتنع المكره كان آثماً مضيعاً لدمه فلو كان الإكراه غير ملجئ لا يحل له التناول لعدم الضرورة، إلا أنه إذا شرب الخمر لا يحد استحساناً؛ لأن للإكراه شبهة، فإنه إذا تكامل الإكراه أوجب نفي الحد، فإذا قصر أوجب شبهة كوطئ الجارية المشتركة في درء الحد.

3ـ (وَمَا) أي ومنها حرمة (لاَ تَحْتَمِلُهُ) أي لا يحتمل السقوط بأصله لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر، فإنه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة.

4ـ (وَمَا) أي ومنها حرمة (تَحْتَمِلُهُ) أي السقوط في الجملة كحرمة مال الغير؛ لأنها تسقط بإذن صاحبه (وَلاَ تَسْقُطُ بِعُذْرٍ) أي بعذر الإكراه (وَتَحْتَمِلُ الرُّخْصَةَ) أي رخصة فيها مع قيام الحرمة كتناول المضطر مال الغير، فإنه حرام. قال تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالأِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]، وإذا أكره عليه إكراهاً كاملاً جاز له أن يفعل ذلك؛ لأن حرمة النفس فوق حرمة المال، فجاز أن يجعل المال وقاية للنفس، فإذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته.

ولا تسقط الحرمة في هذين القسمين، وهما الثالث والرابع، ولهذا إذا صبر فيهما حتى قتل صار شهيداً؛ لأنه يكون باذلاً نفسه لإعزاز دين الله تعالى في الأول، ولإقامة حق الشرع بالكف عن مال المسلم في الثاني.

فصل في المتفرقات

وهذا الفصل من المزيد على الأصل أي هذا فصل في مسائل متفرقة متمات من أصول مهمات.

{الإلهام}

(الإِلْهَامُ) وهو الإلقاء في الروع من علم يدعو إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر باعتبار في حجة، (لَيْسَ بِحُجَّةٍ) أي صحيحة في الحجة، فلا يجوز العمل به عند الجمهور.

(وَقَالَ بَعْضُ الصُّوفِيَّةِ: إِنَّهُ فِي حَقِّ الأَحْكَامِ حُجَّةٌ) أي فيجوز العمل به.

ورد عليهم بأن يقال: ألهمت بأن القول بالإلهام باطل، فإلهامي حجة أم لا؟

فإن قال: حجة، بطل قوله، وإن قال: لا، فقد قال ببطلان الإلهام في الجملة، وإذا كان الإلهام بعضه صحيحاً وبعضه باطلاً، لم يكن الحكم بصحة كل الإلهام على الإطلاق ما لم يقم دليل على صحته، فحينئذ يكون المرجع إلى الدليل دون الإلهام، وهكذا قرره الشارح[1].

لعلهم أرادوا أن إلهام الخواص دون العوام معتبر في الأحكام التي لا تنافي الأحكام الشرعية بأن ألهموا أن يفعلوا بعض الأمور المباحة أو يتركوا بعضها حيث لا غرض لهوى أنفسهم في فعلها وتركها، فيلزموا أنفسهم أن لا يخالفوها، والذي يظهر لي مأخذهم في هذا المرام، قوله عليه السلام كما رواه الشيخان وجماعة من الأعلام: «لقد كان فيمن قبلكم من الأمم محدثون ـ بفتح الدال المشددة ـ أي ناس ملهمون الصواب، فإن يكن في أمتي أحد أي واحد منهم فرضاً»، فإنه عمر يعني وإن يكن أكثر فهو حينئذ أولى وأظهر.

قال التوبشتي: المحدث في كلامهم هو الرجل الصادق الظن، وهو في الحقيقة من ألقى في روعه شيء من قبل الملأ الأعلى، فيكون كالذي حدث به.

{الفراسة}

(وَالْفِرَاسَةُ: وَهِيَ مَا يَقَعُ فِي الْقَلْبِ بِغَيْرِ نَظَرٍ فِي حُجَّةٍ) قال الشارح: هذا وقع في دليل من قال: الإلهام حجة، لا أنه من المتفرقات، فظنه هذا المصنف منها.

وقد أجيب عنه: بأنا لا ننكر كرامة الفراسة، ولكنا لا نجعل ذلك حجة لجهلنا أنه من الله تعالى أم من الشيطان أم من النفس، انتهى[2].

---

1 قاسم بن قطلوبغا في خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 182-183.

2 شرح مختصر المنار المسمى خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 183.

أقول: فرق بين الإلهام والفراسة بأن الأول: غير مقرون بدلالة، والثاني: مقرون بأمارة وعلامة إلا أنها ليست حجة قطعية بل فيها إفادة ظنية، ويدل على (حقيتها)[1] في الجملة قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: 75]، وقوله عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى» رواه البخاري في تاريخه والترمذي عن أبي سعيد.

وتحقيق هذه المسألة في تصنيف لابن القيم الجوزية في أحكام السياسة بأعلام الفراسة.

{الحكم}

(وَالْحُكْمُ) أي الحكم الإلهي (مَا يَثْبُتُ جَبْراً) بفتح الجيم وسكون الموحدة أي غلبة وقهراً على (عبادته)[2] موافقاً لهديهم مخالفاً لهواهم.

ولهذا يشق على أنفسهم، ويجب التعبد عليهم بحكمه الوارد إليهم كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 18]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 21]، وقوله عليه السلام: «لا معقب لحكمه، ولا راد لقضائه».

وهذا ما ظهر لي من المرام في حل هذا الكلام.

وقال الشارح: هذا الكلام وقع في أثناء بيان الأحكام؛ لأنه المقصود فافهم[3].

قالوا عندنا: حكم الله صفة أزلية لله تعالى، وكون الفعل واجباً وفرضاً وسنة ونفلاً وحسناً وحلالاً وحراماً، محكوم لله تعالى ثبت بحكمه وهو إيجاد الفعل على هذا الوصف، وإنما سمي حكم الله في عرف الفقهاء والمتكلمين بطريق المجاز، إطلاقاً لاسم الفعل على المفعول.

ثم المحكوم الذي يسمى حكماً مجازاً، وهو الوجوب، وكذا صفات الأفعال لا نفس الفعل؛ لأن نفس الفعل يحصل باختيار العبد وكسبه، وإن كان خالقه هو الله تعالى، والحكم ما ثبت جبراً شاء العبد أو أبى[4].

{الدليل}

(وَالدَّلِيلُ: هُوَ مَا يُتَوَصَّلُ بِصِحَّةِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ) وكذا في النسخ المصححة وفي نسخة: بصحة النظر، وبنى عليها الشارح كلامه.

---

1 وفي م: صفتها.

2 وفي م: عبادتهم.

3 شرح مختصر المنار المسمى خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 183.

4 شرح مختصر المنار المسمى خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 183.

واعترض على الماتن بأن هذا تصرف في عبارة المشايخ بما أفسدها؛ إذ لفظهم: هو ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم.

والنظر: عبارة عن ترتيب تصديقات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تصديقات أخر.

فترك قيد الإمكان وجعل التوصل بالصحة، وهي صفة النظر لا هو، والتوصل عندهم بنفس النظر الموصوف بالصحة، وأين هذا من ذاك؟ انتهى[1].

ولا يخفى أن قيد الإمكان ليس بضروري؛ لأن الاستدلال والتوصل من أفعال الممكن، ومثل هذا كثير الاستعمال كما يقال: : القلم ما يكتب به الكتاب، والمفتاح: ما يفتح به الباب.

وأما قوله: «بصحة النظر» فصحيح أيضاً، فإن المراد به النظر الصحيح، والباء للسببية.

{الحجة}

(وَالْحُجَّةُ: وَهِيَ) مأخوذة (مِنْ حَجَّ إِذَا غَلَبَ) سميت بذلك؛ لأنها تغلب من قامت عليه وألزمته حقّاً، وهي مستعملة فيما كان قطعيّاً (كما في)[2] الاعتقادات كقوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: 149]، وقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 83]، أو غير قطعي بأن يكون ظنيّاً كما في العمليات والفقهيات.

وقد تطلق على ما يكون صورته حجة، ومنه قوله تعالى: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: 16] أي زائلة وباطلة.

{البرهان}

(وَالْبُرْهَانُ نَظِيرُهَا) أي نظير الحجة، لكنه يستعمل في القطعي عند قوم، وهو الظاهر كما يشير إليه قوله سبحانه تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111]، وهو مأخوذ من برهن إذا ظهر وتبين.

{البينة}

(وَكَذَا الْبَيِّنَةُ) وهي فعيلة من البيان مبالغة، ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ [محمد: 14]، وقوله عليه السلام: «البينة على المدعي»[3] فتكون مستعملة في القطعية تارة وفي الظنية أخرى.

---

1 شرح مختصر المنار المسمى خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 183.

2 وفي م: في ما.

3 وفي م: البينة على من ادعى.

{العرف}

(وَالْعُرْفُ: مَا اشْتَهَرَ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ وَتَلَقّى طَبْعاً بِالْقَبُولِ)؛ لأنه لولا تلقاه بالقبول لما اشتهر في النقول.

قال الشارح: هذا من تصرف هذا المصنف.

وعبارة الأصل: ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول[1].

ولا يخفى عند المصنف أن اختصار المصنف ليس من قبيل كلام المختصر مع أن لفظ: اشتهر أوفق لمعنى العرف من لفظ: استقر.

{العادة}

(وَالْعَادَةُ: مَا اسْتَمَرّ النّاسُ عَلَيْهِ) أي على فعله أو قوله أو تركه (وَعَاوَدُوهُ) أي مرة بعد أخرى على حكمه وأمره جعله الله سبحانه عباداتنا عبادات، فإن عادة السادات سادة العادات؛ لأنها مقرونة بتصحيح النيات.

{الخاتمة}

والصلاة والسلام سيد الكائنات وسند الموجودات.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

فرغ مؤلفه من تنميقه بعون الله وحسن توفيقه في أواخر ربيع الأول عام خمس وعشرين ومائة والف في هجرة خير الأنام عليه الصلاة والسلام[2].

---

1 شرح مختصر المنار المسمى خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص 184.

2 وفي م: فرغ مؤلفه من تنميقه بعون الله وحسن توفيقه يوم الخميس منتصف شهر محرم الحرام عام حادي عشر بعد الألف من بحر خير الأنام.

وكان الفراغ من كتابتي له يوم الثلاث المباركة في أوائل شهر شعبان الذي من شهور 1173.

وصلى الله على محمد.

وراسم هذا الخط بيده الفانية الفقير الحقير المقر لربه بالوحدانية محمد بن عبد الرزاق السيوطي غفر الله له ولوالديه ولإخوانه ولأحبائه ولمن رأى فيه خطأ فأصلحه أو نسياناً فأصلحه وللمسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات.

والحمد لله رب العالمين.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، أمين، أمين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

أصول الشرع: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والقياس.

أما الكتاب: فالقرآن المنقول متواتراً، وهو نظم ومعنى، وأقسامها أربعة:

الأول: في وجوه النظم.

وهو الخاص: وهو ما وضع لمعنًى معلوم على الانفراد جنساً أو نوعاً أو عيناً.

حكمه: تناول المخصوص قطعاً، ولا يحتمل البيان.

ومنه: **الأمر**: ويختص بصيغة لازمة، فلا يكون الفعل موجباً.

وموجبه: الوجوب بعد الحظر أو قبله. ولا يقتضي التكرار، ولا يحتمله سواء تعلق بشرط أو اختص بوصف فيقع على أقل جنسه، ويحتمل كله على الصحيح.

وحكمه نوعان:

أداء: وهو إقامة الواجب.

قضاء: وهو تسليم بمثله به.

ويتبادلان مجازاً، ويؤديان بنيتها في الصحيح.

ويجبان بسبب واحد عند الجمهور.

وأنواع الأداء ثلاثة:

كامل: وهو ما يؤدى كما شرع.

وقاصر: وهو الناقص عن صفته.

وشبيه بالقضاء.

وأنواع القضاء ثلاثة:

بمثل معقول.

وبمثل غير معقول.

وقضاء بمعنى الأداء.

والحسن لازم للمأمور به: إما لمعنى في عينه، وهو نوعان:

أحدهما: ما لمعنى في وصفه،

والآخر: ملحق بهذا القسم مشابه للحسن لمعنى في غيره. وحكم النوعين واحد.

وإما لمعنى في غيره، وهو نوعان أيضاً:

أحدهما: ما لا يؤدي بالمأمور به،

والآخر: ما يؤدي به.

وحكمهما واحد أيضاً.

ثم الأمر نوعان:

مطلق عن الوقت فلا يوجب الأداء على الفور في الصحيح.

ونوع مقيد به، وهو أنواع:

الأول: أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدي وشرطاً للأداء وسبباً للوجوب وهو وقت الصلاة. ومن حكمه اشتراط نية التعيين فلا يسقط بضيق الوقت ولا يتعين إلا بالأداء كالحانث.

والثاني: أن يكون الوقت معياراً له وسبباً للوجوب كشهر رمضان. ومن حكمه نفي غيره فيه. فيصاب بمطلق الاسم. ومع الخطأ في الوصف إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله، وفي النفل عنه روايتان، ويقع صوم المريض عن الفرض في الصحيح.

والثالث: أن يكون معياراً لا سبباً كقضاء رمضان. ويشترط فيه التعين، ولا يحتمل الفوات.

والرابع: أن يكون مشكلاً كالحج، ومن حكمه تعين أدائه في أشهره.

فصل

والكفار مخاطبون بالإيمان بناء على العهد الماضي بإجماع الفقهاء لا بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات في الصحيح.

ومنه النهي.

وينقسم في صفة القبح كالأمر في الحسن.

الأول: ما قبح لمعنى في عينه وضعاً أو شرعاً.

والثاني: ما قبح لمعنى في غيره وصفاً ومجاوراً.

والنهي عن الأفعال الحسية من الأول، وعن الشرعية من الثاني.

وقد اختلف العلماء فقال بعضهم: الأمر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس والمختار أنه يقتضي كراهة ضده، وضد النهي كسنة واجبة.

العام: وهو ما تناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول.

وحكمه: إيجاب الحكم فيما يتناوله قطعاً حتى جاز نسخ الخاص به، ويكون بالصيغة والمعنى

وبالمعنى وحده.

والمشترك: وهو ما تناول أفراداً مختلفة الحدود بالبدل.

وحكمه: التأمل فيه ليترجح بعض وجوهه للعمل به. ولا عموم له.

والمأول: وهو ما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي.

وحكمه: العمل به على احتمال الغلط.

الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهو أربعة:

الظاهر: وهو ما ظهر المراد منه بصيغته.

وحكمه: وجوب العمل بما ظهر منه.

والنص: وهو ما ازداد وضوحاً بمعنى من المتكلم.

وحكمه: وجوب العمل بما اتضح على احتمال تأويل مجازي.

والمفسر: وهو ما ازداد وضوحاً على النص من غير تأويل.

وحكمه: وجوب العمل به على احتمال النسخ.

والمحكم: وهو ما أحكم المراد به على احتمال النسخ والتبديل.

وحكمه: الوجوب من غير احتمال.

فصل

ولهذه أربعة أخرى تقابلها.

خفي: وهو ما خفي المراد منه بعارض يحتاج إلى الطلب.

وحكمه: النظر فيه لإظهار أن خفاءه لزيادته أو نقصانه.

ومشكل: وهو فوق الخفي لاحتياج الطلب والتأمل.

وحكمه: اعتقاد حقية المراد إلى أن يتبين بالطلب والتأمل.

ومجمل: وهو ما اشتبه مراده فاحتاج إلى الاستفسار.

وحكمه: التوقف فيه إلى أن يتبين مراده من المجمل.

ومتشابه: وهو ما لم يرج بيان مراده لشدة خفائه.

وحكمه: التوقف فيه أبداً مع اعتقاد حقية المراد به.

الثالث: في وجوه استعمال ذلك النظم وهو أربعة.

الحقيقة: وهي اسم لما أريد به ما وضع له.

والمجاز: وهو اسم لما أريد به غير ما وضع له.

ومن حكمهما استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد.

ومتى أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز.

وتترك الحقيقة بدلالة العادة.

ومحل الكلام ومعنى يرجع إلى المتكلم، وسياق نظم واللفظ في نفسه.

والصريح: وهو ما ظهر مراده بيناً.

وحكمه: ثبوت موجبه مستغنياً عن العزيمة.

والكناية: وهي ما لم يظهر المراد به إلا بقرينة.

وحكمها: عدم العمل بها بدون نية أو ما يقوم مقامها.

والأصل في الكلام هو الصريح، وفي الكناية قصور لاشتباه المراد.

الرابع: في معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم وهي أربعة:

الأول: الاستدلال بعبارة النص: وهو العمل بظاهر ما سيق له الكلام،وبإشارته: وهو العمل بما ثبت بنظمه لغة. وهما سواء في إيجاب الحكم. والأول أحق عند التعارض، وللإشارةعموم كالعبارة، والثابت بدلالته: وهو ما ثبت بمعناه لغة. والثابت بدلالته كالثابت بعبارته وإشارته إلا عند التعارض. والثابت به لا يحتمل التخصيص إذ لا عموم له. والثابت باقتضائه: وهو ما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه عليه. والتنصيص لا يدل على التخصيص والمطلق لا يحمل على المقيد والقران في النظم لا يوجب القران في الحكم.

فصل

المشروعات نوعان:

أحدهما عزيمة، وهي أربعة أنواع، هي أصول الشرع.

فرض: وهو ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه.

وحكمه: اللزوم تصديقاً بالقلب فيكفر جاحده وعملاً بالبدن فيفسق تاركه بغير عذر.

وواجب: وهو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة.

وحكمه: اللزوم عملاً بـمنزلة الفرض.

وسنة: وهي الطريقة المسلوكة في الدين.

وحكمها: المطالبة بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب.

ونفل: وهو ما زاد على العبادات.

وحكمه: إثابة فاعله ولا معاقبة على تاركه، ويلزم بالشروع فيه، والتطوع مثله.

ومباح: وهو ما ليس لفعله ثواب ولا لتركه عقاب.

ورخصة: وهي ما تغير من عسر إلى يسر بعذر.

فصل

وللأحكام المشروعة بالأمر والنهي بأقسامها أسباب.

فسبب وجوب الإيمان حدوث العالم الذي هم علم على وجود الصانع، وسبب الصلاة الوقت، والزكاة ملك المال، والصوم أيام رمضان، وزكاة الفطر رأس يمونه ويلي عليه، والحج بيت الله، والعشر والخراج الأرض النامية تحقيقاً أو تقديراً، والطهارة الصلاة، المعاملات العالم والعقوبات ما نسب إليه والكفارات أمر بين الخطر والإباحة.

باب بيان أقسام السنة

السنة هي المروية عن رسول الله قولاً وفعلاً.

وبيان وجوه اتصالها بنا أقسام.

منها: المتواتر: وهو الكامل الذي رواه قوم لا يحصي عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب.

والمشهور: وهو الذي في اتصاله شبهة، وهو ما انتشر من الآحاد حتى صار كالمتواتر.

والمنقطع وهو نوعان ظاهر وباطن.

فالظاهر هو المرسل. وهو المنقطع الإسناد وهو على أربعة أوجه:

أحدها: ما أرسله الصحابي وهو مقبول بالإجماع.

والثاني: ما أرسله القرن الثاني وهو حجة عند الحنفية.

والثالث: ما أرسله العدل في كل عصر، وهو حجة عند الكرخي.

والرابع: ما أرسل من وجه، وأسند من وجه فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل.

والباطن على الوجهين:

أحدهما: المنقطع لنقص الناقل،

والثاني: المنقطع بدليل معارض.

والثالث: ما جعل الخبر فيه حجة. فإن كان من حقوق الله خالصاً يكون خبر الواحد حجة

فيها إلا أن تكون من العقوبات، ففيه خلاف الكرخي. وإن كان من حقوق العباد فيشترط فيه شرائط الأخبار. وإن لم يكن فيه إلزام يثبت بأخبار الأحاد، وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه شرط فيه العدد أو العدالة عند أبي حنيفة.

والرابع في بيان نفس الخبر وهو أربعة أقسام.

قسم متحتم الصدق، وحكمه اعتقاده والائتمار به.

وقسم محتم الكذب، وحكمه اعتقاد بطلانه.

وقسم يحتملهما، وحكمه التوقف فيه.

وقسم يترجح أحد احتماليه، وحكمه العمل به دون اعتقاد حقيته.

فصل

وإذا وقع التعارض بين الحجتين فحكمه بين الآيتين المصير إلى السنة وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة أو القياس وبين القياسين إن أمكن ترجيح أحدهما وإلا فيعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه، وإذا كان في أحد الخبرين زيادة والراوي واحد يؤخذ يالمثبت للزيادة، وإذا اختلف الراوي جعل كالخبرين وعمل بهما عملاً بأن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين.

فصل

هذه الحجج تحتمل البيان ويكون للتقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص ويصح موصولاً ومفصولاً وللتفسير وهو بيان المجمل والمشترك وللتغيير وهو التعليق بالشرط والاستثناء ويصح موصولاً فقط وللضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له وللتبديل وهو النسخ ويجعل في حق الشارع بيان لمدة الحكم المطلق المعلوم عند الله تعالى. والقياس لا يصلح ناسخاً وكذا الإجماع عند الجمهور. ويجوز نسخ كل من الكتاب والسنة بالآخر. ويجوز نسخ الحكم والتلاوة جميعاً ونسخ وصف الحكم كالزيادة.

فصل

ومما يتصل بالسنن أفعال النبي عليه السلام. وهي أربعة: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض. والصحيح أن كل ما علم وقوعه منها على وجه يقتدي به كما وقع وما لا يعلم فمباح. والصحيح أن شرائع من قبلنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار أنه شريعة لرسولنا، وتقليد الصحابي واجب يترك به القياس. ويجوز تقليد التابعي الذي ظهرت فتواه زمن الصحابة على الأصح.

باب الإجماع

قال العلماء: إجماع هذه الأمة حجة موجبة للعمل.

وأعلى مراتبه: إجماع الصحابة ثم من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف.

اختلاف الأمة على أقوال إجماع على أن ما عداها باطل.

قيل: هذا في الصحابة خاصة.

باب القياس

وشرطه أن لا يكون المقيس عليه مخصوصاً بحكمه بنص آخر وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه وأن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان.

وركنه ما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه.

فصل

وشرط الاجتهاد أن يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه، وعلم السنة بطرقها، ووجوه القياس مع شرائطه وحكمه الإصابة بغالب الرأي.

فصل

والأحكام المشروعة التي تثبت بها الحجج أربعة أقسام:

وهي: حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب وما اجتمعا فيه. وحق العبد غالب وهذه الحقوق تنقسم إلى أصل وخلف.

فالقسم الأول كالإيمان أصله التصديق والإقرار ثم صار الإقرار أصلاً وخلفاً عن التصديق في أحكام الدنيا.

والقسم الثاني: ما يتعلق به الأحكام المشروعة. وهو أربعة. وهو أقسام منها: سبب حقيقي: وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم وسبب مجازي: كاليمين بالله تعالى ونحوها وهو من العلل.

والعلة وهي عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم.

والشرط: وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب.

والعلامة: وهي ما يعرف الوجود من غير تعلق وجود ولا وجوب.

فصل في الأهلية

المعتبر فيها العقل ومعترضاتها نوعان:

سماوي من قبل الله عز وجل كالصغر والجنون والنسيان والنوم والرق والعته والحيض والنفاس والمرض والموت.

ومكتسب: وهو من جهة العبد كالجهل والسفه والسكر والهزل والسفر والخطأ والإكراه.

والمحرمات أنواع منها ما لا رخصة فيه، ومنها ما يحتمل السقوط وما لا تحتمله وما تحتمله لا تسقط بعذر وتحتمل الرخصة.

فصل في المتفرقات

الإلهام: ليس بحجة.

وقال بعض الصوفية: إنه في حق الأحكام حجة.

والفراسة: وهي ما يقع في القلب بغير نظر في حجة.

والحكم: ما ثبت جبراً.

والدليل: وهو ما يتوصل بصحة النظر فيه إلى العلم.

والحجة: وهي من حج إذا غلب.

والبرهان نظيرها، وكذا البينة.

والعرف: ما استمر الناس عليه وعاودوه.

المراجع

1 ـ تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، 2002م.

2 ـ التقريرات السنية في شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث، الشيخ حسن محمد المشاط، مكتبة الأياسر، الطبعة الأولى، مصر، 1993م.

3 ـ الإمام علي القاري وأثره في علم الحديث، خليل إبراهيم قوتلاي، دار البشائر الإسلامية، مصر، 1987م.

4 ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الطبعة الثانية، 1392.

5 ـ الهداية شرح بداية المبتدي، برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، دار السلام، القاهرة، 2000.

6 ـ الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، 2002.

7 ـ تاج التراجم، ابو الفداء زين الدين قاسم قطلوبغا السودوني، دار القلم، دمشق، 1992.

8 ـ سنن البيهقي الكبرى لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ، 1414-1994، تحقيق : محمد عبد القادر عطا.

9 ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.

10 ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلي بن حسام الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1989.

11 ـ نصب الراية لأحاديث الهداية لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي، مؤسسة الريان، بيروت، 1997.

12 ـ تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، المدينة المنورة ، 1384-1964، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني.

13 ـ الاستعاذة والحسبلة ممن صحح حديث البسملة، أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، مكتبة قرطبة، الرياض، 1994م.

14 ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفي المراغي، عبد الحميد أحمد حنفي، مصر.

15 ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، دار الأرقم، بيروت، 1998م.

16 ـ الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، طاشكوبري زاده، دارسعادت.

17 ـ الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
18 ـ تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، دار الكتب العلمية، بيروت.
19 ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م.
20 ـ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
21 ـ القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين، د. محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 1996م.
22 ـ التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار الأرقم، بيروت، 1998م.
23 ـ التوضيح شرح التنقيح، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي، دار الأرقم، بيروت، 1998م.
24 ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفي بن عبد الله الشهير لخاجي خليفة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
25 ـ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، دار الفكر، بيروت.
26 ـ سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ-1966م.
27 ـ شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي، دار الفكر، بيروت.
28 ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ، 1400هـ.
29 ـ فتح باب العناية بشرح كتاب النقاية، الشيخ علي القاري، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
30 ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر.
31 ـ المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ-1990م.
32 ـ الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
33 ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
34 ـ إقامة الحجة عن أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1410هـ.
35 ـ حاشية الرهاوي على شرح ابن الملك على المنار، الشيخ يحي الرهاوي المصري، درسعادت، 1310هـ.

36 ـ شرح ابن الملك على متن المنار في أصول الفقه، عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك، درسعادت، 1310هـ.
37 ـ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، مؤسسة التاريخ العربي، 1951م.
38 ـ دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، محمد علان الصديقي الشافعي الأشعري المكي، دار المعرفة، 1994م.
39 ـ الملل والنحل، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الحلبي، القاهرة، 1976م.
40 ـ رسالة الأداب في علم آداب البحث والمناظرة، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، مصر، 1958م.
41 ـ تخريج أحاديث المنهاج، زيد الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار دانية، دمشق، 1989م.
42 ـ نظم المتناثر من الحديث المتواتر، أبو عبد الله محمد بن جعفر الكتاني، دار الكتب السلفية، مصر.
43 ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي القلقشندي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1987م.
44 ـ المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م.
45 ـ منهاج الوصول إلى علم الأصول، عبد الله بن عمر بن البيضاوي، دار دانية، دمشق، 1989م.
46 ـ التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريق الإتقان، الشيخ طاهر الجزائري الدمشقي، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، 1412هـ.
47 ـ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للقرافي القرافي شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، 1416هـ.
48 ـ المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، مكتبة لبنان، بيروت، 1990م.
49 ـ حاشية الإمام البيجوري على الجوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد، بتحقيق أ. د. علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام، 2002م.
50 ـ المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ.
51 ـ شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملك بن سلمة أبو جعفر الطحاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1399هـ.
52 ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
53 ـ المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.
54 ـ شرح مختصر المنار المسمى خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، بيروت.

فهرس المحتويات